DUE DATE

Cl. No. Acc. No.

Late Fine Ordinary books 25 Paise per day. Text Book Re. 1/- per day. Over Night book Re. 1/- per day.

128

ادب لطیف

مکتبہ اُردو لاہور

اس وقت جبکہ ملک کے بیشتر ادارے گھٹیا قسم کا جنسی لٹریچر چھاپ کر عوام کی جیبوں پر ڈاکہ ڈالنے میں مصروف تھے ہم ایک اصلاحی پروگرام لیکر میدان میں آئے اور ہر قسم کی مشکلات کے باوجود اپنے مقاصد سے کنارہ کش نہیں ہوئے۔ اگرچہ وہ وقت ابھی بہت دور ہے جب ہمیں اپنی محنت کا پورا پورا معاوضہ مل سکے لیکن کم از کم اتنا ضرور ہے کہ اب ملک کا اہلِ نظر طبقہ ہماری کوششوں کو تحسین کی نظروں سے دیکھتا ہے۔ ذیل میں مکتبہ اُردو کی مطبوعات کی فہرست دی جاتی ہے۔ اس فہرست سے مکتبہ اُردو کی علمی اور ادبی سرگرمیوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اگر آپ نے اس فہرست کو سرسری نظر سے دیکھنا بھی گوارا کیا تو آپ محسوس کریں گے کہ ہماری ادبی خدمات کا سلسلہ نہایت دراز ہے اور ملک کا شاید ہی کوئی نامور مصنف ہوگا جس کا تعاون ہمیں حاصل نہ ہو۔ ان حالات کیا آپ کا بھی یہ فرض نہیں کہ آپ ہماری خدمات کی داد دیں اور مکتبہ اُردو کی سرپرستی کو اپنا مستقل شعار بنالیں۔

نئے زاویے:۔ نئے زاویے کی اشاعت اُردو ادب میں ایک نئی تحریک کا آغاز ہے۔ اس ادبی تحریک کے چلانے والے زندگی سے فرار کے قائل نہیں۔ زندگی کے متعلق ان کے زاویے نئے ہیں۔ اس مجموعہ کی تیاری میں جدید مدرسۂ فکر سے تعلق رکھنے والے مختلف اہلِ قلم نے حصہ لیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب اُردو کے بہترین اذہان کی بہترین پیداوار ہے۔ مرتبہ:۔ کرشن چندر۔ قیمت مجلد تین روپے۔

منٹو کے افسانے:۔ سعادت حسن منٹو نئے دور کا کامیاب افسانہ نگار ہے۔ منٹو کی تحریر میں ایک زبردست چلت پھرت اور حرکت بھڑک ہوتی ہے آپ کی نگاہ گہری اور خیالات وسیع ہوتے ہیں ۲۲ منتخب افسانوں کا مجموعہ۔ قیمت مجلد دو روپے آٹھ آنے (۲؍۸)

ٹوٹتے تارے:۔ کرشن چندر اُردو کے مقبول ترین ہر دلعزیز افسانہ نگار ہیں۔ ٹوٹتے ہوئے تارے آپ کے تازہ افسانوں کا مجموعہ ہے جو افسانہ نگاری کا معراج دیکھنا ہو تو اس کتاب کا مطالعہ کریں۔ قیمت ڈیڑھ روپیہ (عہ)

بگولے:۔ احمد ندیم قاسمی کا نام اور کام محتاجِ تعارف نہیں۔ آپ کے اشعار اور مختصر افسانے اُردو ادب کے اس دورِ جدید میں ایک معزز مقام حاصل کر چکے ہیں۔ جو اُردو داں ان کے نام سے واقف نہیں اُس کی معلومات ناقص ہیں۔ جو ادیب ان کی عظمت کا منکر ہے اُس کا ادبی ذوق محلِ نظر ہے۔ (ڈاکٹر تاثیر) بگولے بیس افسانوں کا مجموعہ ہے۔ مجلد عہ

گرہن:۔ راجندر سنگھ بیدی فن اور نقطۂ نظر کے اعتبار سے ایک مکمل ادیب ہے۔ گرہن آپ کے نئے افسانوں کا مجموعہ ہے جس میں کئی ایک غیر مطبوعہ افسانے شریک ہیں۔ قیمت مجلد عہ

ماورا :- (ن-م-راشد) :- اس مجموعے میں راشد کی منتخب نظمیں اور سانٹ ہی شامل نہیں بلکہ وہ جدید آزاد نظمیں بھی ہیں جنہوں نے راشد کو موجد اور پیشرو کی حیثیت سے ایک لازوال شہرت بخش دی ہے۔ کرشن چندر کا تعارف، راشد صاحب کا دیباچہ جدید آزاد شاعری پر خاص روشنی ڈالتے ہیں۔ قیمت مجلد ایک روپیہ آٹھ آنے (عہ)

نقش فریادی :- پروفیسر فیض احمد فیض اُردو شاعری کے جدید اسکول کے بہت بڑے نقاد و شاعر ہیں۔ آپ الفاظ کے بیجان پیکر میں ایک بے چین روح پیدا کر دیتے ہیں۔ پہلا مجموعہ کلام نقش فریادی، سوز اور خلوص، تغزل اور سیاسی تفکر، رومانیت اور حقیقت پسندی کا نہایت کامیاب امتزاج ہے۔ مجلد ایک روپیہ چار آنے (عہ)

آیات و نغمات :- شاعرِ انقلاب جوش ملیح آبادی کے افکارِ نو کا تازہ مجموعہ، جو اُردو شاعری کے دو بیار نقاد کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ آیات و نغمات میں شاعرِ انقلاب نے اپنے آپ کو حقیقی رنگ میں پیش کیا ہے۔ یہ اُس کی روح کا عکس ہے۔ اُس کے نغمات میں سینے دل کی دھڑکنیں سنیں آپ کے دل کے تار مدتوں مرتعش رہیں گے۔ بہترین گردپوش خوبصورت جلد قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

آہنگ :- اسرار الحق مجاز ترقی پسند حلقوں میں محتاج تعارف نہیں، آہنگ اُردو شاعری کے موجودہ رجحانات کا بہترین ترجمان ہے اخلاق دفور جذباتی اور لفظی ترنم کے لئے آہنگ کا مطالعہ کریں۔ دوسرا ایڈیشن ترمیم و اضافہ کے بعد شائع ہوا ہے۔ مجلد عہ

رنگ و بو :- پروفیسر فیاض محمود اردو افسانہ نگاری کو حد کمال تک پہنچانے میں سب سے پیش پیش ہیں۔ آپ کے افسانوں کا مجموعہ رنگ و بو اُردو میں صحیح ہندوستانی معاشرت کے تمام خدوخال بڑی وضاحت سے پیش کرتا ہے۔ دلچسپی، قوتِ مشاہدہ نفسیاتی تجزیہ، رنگینی نگارش آپ کے افسانوں کی جان ہے۔ قیمت مجلد ایک روپیہ بارہ آنے (عہ)

دانہ و دام :- راجندر سنگھ بیدی حیاتِ انسانی کی گہرائیوں میں اُتر کر جو کچھ دیکھتے ہیں، جو کچھ محسوس کرتے ہیں، ان کو اس کامیابی کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ کہ پڑھنے والا مصنف ہی کی شدتِ احساس کے ساتھ حقائق کا جائزہ لینے لگتا ہے۔ ہر ایک افسانہ حقیقت میں ڈوبا ہوا ہے۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (عہ)

باسی پھول :- (علی عباس حسینی) شگفتہ پھول کسی نہ کسی وقت مرجھا جاتے ہیں، ان کا حسن اور خوشبو جاتی رہتی ہے۔ مگر علی عباس حسینی کے باسی پھول (چند افسانے) گلشنِ ادب کے وہ گلہائے خندہ ہیں، جو کبھی بھی مرجھا نہیں سکتے۔ اُردو کے تمام نقادوں نے ان افسانوں کو جدید افسانہ نگاری کا معراج قرار دیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ چار آنے۔

حُسن کی قیمت :- حکیم احمد شجاع صاحب کے افسانے۔ سحرِ اعجاز کا ایک نادر مجموعہ ہیں جس میں عورت کی محبت، گناہ کی کشش اور نیکی بدی کی طاقت کے ہر پہلو کو ایک نہایت ہی پرزور اور واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ انسانی زندگی کے اسرار کا پہلا انکشاف جو دنیائے ادب اور مشاہیرِ ہند سے خراجِ تحسین حاصل کر چکا ہے۔ دوسرا ایڈیشن۔ قیمت عہ

کونپل:۔ اوپندر ناتھ اشک اردو، ہندی، پنجابی ہی نہیں گجراتی، مرہٹی اور تامل میں بھی لکھتے ہیں۔ کونپل آپ کی بہترین منتخبہ معاشرتی اور سماجی کہانیوں کا مجموعہ ہے جس کا ہر ایک افسانہ فنی لحاظ سے مکمل، دلچسپ، موثر اور فرسٹ ریٹ ہے قیمت عہ

طلسم خیال:۔ کرشن چندر فطرتاً رومانی واقع ہوئے ہیں۔ انکی محبت رومانیت کی خوشبو سے لبریز ہے لیکن انہوں نے واقعیت سے کہیں بھی گریز نہیں کیا۔ حیاتِ انسانی کا گہرا مطالعہ، موجودہ معاشرت پر طنز کے تیز نشتر، متین اور بیساختہ اور بے تکلف ظرافت بھی ہے۔ ان کی اُردو بہت پاکیزہ ہے۔ انکی ترکیبوں میں جدت ہے۔ طلسم خیال ایک درجن منتخبہ کہانیوں کا مجموعہ ہے۔ قیمت عہ

پاپی:۔ اوپندر ناتھ اشک کے ڈرامے زندگی کا مرقع ہوتے ہیں اور پھر ہماری معاشرتی کمزوریوں کو اس طرح بے نقاب کرتے ہیں کہ انہیں پڑھ کر ہم اپنے گرد و پیش کی حالت کو دیکھنے اور اس پر غور کرنے کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں۔ سماجی رسوم اور توہم پرستی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی روح کس طرح تڑپتی ہے۔ اس کی زندہ تصویریں۔ اشک کے بہترین حزنیہ، المیہ، طنزیہ، طربیہ اور مزاحیہ ڈراموں کے مجموعہ پاپی میں دیکھئے۔ قیمت ایک روپیہ چار آنے (عہ)

آؤ:۔ سعادت حسن منٹو کے دس ریڈیائی ڈراموں کا پہلا مجموعہ ہے جو دہلی، لاہور، لکھنؤ، بمبئی اور حیدر آباد سے بارہا نشر ہو چکے ہیں۔ پہلی فرصت میں پڑھنے کے لائق۔ قیمت ایک روپیہ (عہ)

شعلے:۔ پروفیسر احمد علی، فطرتِ انسانی کے اسرار و رموز آشکار کرنے والے، ریاکاری کے خس و خاشاک جلانے والے افسانے۔ وہ کتاب جسے ادیب و شاعر چھپ چھپ کر پڑھتے ہیں۔ زبانی کرتے اور دل سے لگا رکھتے ہیں جن و الفت اور محنت کی کشمکش صاف اور شستہ اُردو۔ قیمت ایک روپیہ (عہ)

سرکش رُوحیں:۔ دنیا کے مشہور مصنف جبران خلیل جبران نے ان افسانوں میں اپنی دیوانہ وار سرکش روحوں کی سرکشی کا آتشیں انداز میں نقشہ کھینچا ہے جو سرکشی میں آجائیں تو طوفان کی طرح ہر چیز کو اپنے بہاؤ میں لے جاتی ہیں۔ ترجمہ ملک کے نامور ادیب ابو العلا چشتی (حاجی لق لق) نے براہِ راست عربی سے کیا ہے۔ قیمت بارہ آنے (۱۲/)

حاجی لق لق کے افسانے:۔ ارے بھائی آپ نے اب تک حاجی لق لق کے افسانے نہیں پڑھے۔ آج ہر شخص حاجی لق لق کے افسانوں کا دیوانہ ہے کیونکہ حاجی لق لق اردو ادب میں اپنی مخصوص مزاح نگاری کا واحد مالک ہے۔ آپ اپنے غموں کو بھولنا چاہتے ہیں۔ تو آج ہی حاجی لق لق کے افسانے پڑھیں ٹائٹل پیج اتنا شاندار ہے کہ آپ اسے دیکھتے ہی بے اختیار ہنس پڑیں گے۔ قیمت ایک روپیہ۔ (عہ)

نغمۂ حرم:۔ (اختر شیرانی) جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ہر جگہ روشنی پھیل گئی ہے۔ اسی طرح حضرت اختر شیرانی کی دلآویز رومانی نظموں کے مجموعے کے متعلق یہی کہدینا کافی ہے کہ یہ اختر شیرانی کا مجموعہ کلام ہے۔ اس وقت اختر

ہندوستان کا مقبول ترین رومانی شاعر ہے اور یہ رومانی نظموں کا مجموعہ اپنی دلآویزیوں کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ عہ

رفیقِ تنہائی:- علی عباس حسینی کے منتخب بہترین رومانی افسانوں کا مجموعہ، لکھنؤ کی سادہ و صاف اردو۔ قیمت

منظر و پس منظر:- اختر اورینوی کے منتخب سولہ افسانوں کا مجموعہ جو ادبی حلقوں میں بہت زیادہ مقبول ہیں۔ ان افسانوں میں زندگی کی خارجی اور داخلی حقیقتوں کا فنکارانہ تجزیہ نمایاں ہے۔ (زیرِ طبع)

کمپنی کی حکومت:- یہ کتاب انگریزوں کی پُر فریب سیاست خدائی، اُن کے وحشیانہ مظالم، حرص و طمع اور شرافتِ انسانی سے عاری اخلاق کی بے نقاب تصویر ہے۔ جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان پر قبضہ کرنے میں انگریزوں نے جو مظالم ڈھائے اُس کی مثال چنگیز و ہلاکو کی تاریخ میں بھی مشکل سے ملتی ہے۔ جناب باری نے یہ کتاب لکھ کر ملک پر احسانِ عظیم کیا ہے۔ دوسرا اڈیشن مجلد عہ

ترکی جمہوریہ:- یورپ کے تنگ نظر اور متعصب مورخوں نے ترکوں کو بدنام کرنے کے لئے ہر امکانی کوشش کی۔ سید ضمیر احمد ہاشمی اس قابلِ قدر (سوانح لینن) کتاب میں عثمانی ترکوں کا تذکرہ کرنے کے بعد ترکی جمہوریہ کی تشکیل و تعمیر اور اس کے کارناموں کو فاضلانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ قیمت عہ

لینن:- کارل مارکس کے نظریوں کو سب سے پہلے لینن نے روس میں عملی صورت دی۔ لینن کا سب سے بڑا کارنامہ انقلابِ روس ہے۔ یہ کتاب ایم مرسکی کی لکھی ہوئی ہے۔ کتاب کا ترجمہ ڈاکٹر محمد اشرف نے کیا ہے۔ اس کتاب میں لینن کے سوانح حیات کو نہایت وضاحت سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (عہ)

صحرانورد کے خطوط:- میرزا ادیب۔ مشاہیرِ ادب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ صحرانورد کے خطوط جیسی دلچسپ اور رنگین کتاب آج تک شائع نہیں ہوئی۔ صحرانورد کے خطوط اردو کے لازوال رومان نگار کا غیر فانی شاہکار ہے۔ اس کے اثرات صحرا کی طرح بسیط ہیں۔ کل آفرینش اور ہر زمان میں الف لیلہ کی سی دلچسپیاں موجود ہیں۔ غالب و مغلوب، حاکم و محکوم کے لرزہ خیز تصادم۔ قیمت ڈھائی روپے۔ (عہ)

ہم کا جادو:- چار طویل داستانوں کا مجموعہ۔ آپ ان داستانوں کو پڑھتے جائیں، آپ کی نگاہوں کے سامنے ہندوستان کا عہدِ ماضی اپنے تمام حیرت انگیز مناظر کے ساتھ پھرنے لگے گا! آپ دیکھیں گے کہ عشق کے آہنی چنگل میں بے قرار روحیں موت کے غار میں اتر رہی ہیں۔ رنگینی و دلچسپی کی لاثانی تحریریں۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے۔ (عہ)

اکی حور:- (اکبر چاند پوری) بیحد مفید اصلاحی کتاب جو خاص طور پر لڑکیوں اور عورتوں کیلئے لکھی گئی ہے۔ اس کا پلاٹ بالکل ہمارے تمدن و معاشرت کے مطابق ہے۔ طبیعت خود بخود الفاظ کا اثر قبول کر لیتی ہے۔ اور مصنف غیر محسوس طور پر پڑھنے والے کے دل و دماغ پر پائدار اور حسین نقش بنا تا چلا جاتا ہے۔ زبان کی سلاست، سادگی اور مضامین کی اثر آفرینی نے کتاب کی افادیت میں بہت اضافہ کیا ہے۔ قیمت عمر

نگینے:- اختر انصاری کے قطعات دنیا کی حسین ترین رومانی شاعری میں شمار ہونے کے لائق ہیں۔ اختر کی یہ دل افروز جذباتی شاعری اپنی جدت طرازی، اچھوتے پن، البیلے انداز اور مغربی اسلوب کے اعتبار سے اردو شاعری میں ایک نئے باب کا اضافہ ہے۔ نزاکتِ تخیل، شدتِ احساس، صداقتِ جذبات، حسنِ بیان، اثر انگیزی اور وجد آفرینی ان قطعات کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ قیمت ایک روپیہ (عمر)

ادی کی راہیں (برٹرینڈرسل) تحریک آزادی کی داستان بہت پرانی ہے۔ ابتدائے آفرینش سے انسان ایک مسلسل جدوجہد کا شکار رہا ہے۔ اس کتاب میں مغربی مفکر برٹرینڈرسل نے ان تحریکوں کا ذکر کیا ہے جن کی گود میں آزادی پلتی ہے۔ اس میں ان خیالات کی وضاحت کی گئی ہے جس نے بے دست وپا انسانوں کو ایک زبردست قوت عطا کر کے مختلف سیاسی تحریکوں کا محرک بنایا۔

ہری :- (خلیل بی سلمہ) ماتا ہری دنیا کی وہ عورت ہے جو قلو پطرا ہیلن اور تائیس کے مقابلے میں جلوہ گر ہے۔ یہ ایک ایسی زندہ جادو بیاں ساحرہ ہے جس نے اپنے سحر آمیز اشاروں سے دنیا اور عالم ادبیات میں ایک انقلاب عظیم بپا کر دیا۔ کتاب کا ہر باب بیحد دلچسپ اور رنگین ہے۔ جرمن جاسوسہ ماتا ہری کی رنگینیوں، دلآویزیوں اور دلفریبیوں کا علم اس کتاب کے مطالعہ سے ہوگا۔ قیمت ایک روپیہ (عہ)

یات امام ابن تیمیہ :- تقی الدین ابو العباس احمد ابن تیمیہ کی داستان حیات۔ انکی ساری زندگی جیلوں اور تکلیفوں میں کیوں گزری۔ آپکے کارہائے نمایاں کو سالہا سال کی محنت شاقہ کے بعد ڈاکٹر غلام جیلانی برق نے مرتب کیا ہے کتابت وطباعت خوبصورت۔ قیمت مجلد عہ

تان اور اچھوت (زبان انگریزی) چودھری افضل حق کی یہ کتاب ہندو مسلم تعلقات کو ایک اچھوتے رنگ میں پیش کرتی ہے۔ یہ تقریر ہندوستان سے دور بیٹھے کسی مبصر کا بیان نہیں بلکہ اُس شخص کے خیالات ہیں، جس کی تمام عمر وطن عزیز کی خاطر تکلیفوں میں گزری۔ ہندوستان میں تحریکات آزادی کیوں ناکام رہیں۔ اس میں ان اسباب پر بحث ہے۔ ملکی اخبارات نے اس موضوع پر لکھی گئی تمام کتب سے اس کتاب کو ترجیح دی ہے۔ قیمت ۱۲؎

ستان :- خلیقی دہلوی اپنی مخصوص انشاپردازی کی دلآویزی کیلئے بہت شہرت رکھتے ہیں۔ آپ کی شاعرانہ سرمستیوں میں ڈوبی ہوئی رنگین اُردو قاری کے دل ودماغ پر نشے کی لہریں دوڑا دیتی ہے۔ یہ کتاب مصنف کے تمام مضامین اور افسانوں کا مجموعہ ہے۔ ناممکن ہے آپ خلیقی کی شعریت آمیز نثر دیکھیں اور متاثر نہ ہوں۔ کتاب کے آغاز میں اردو کے لاثانی رومانی شاعر حضرت اختر شیرانی کا بسیط مقدمہ بھی شامل ہے۔ قیمت مجلد دو روپے (عہ)

کے موڑ پر :- کرشن چندر کے طویل مختصر افسانوں کا مجموعہ۔ اُردو ادب میں اپنی طرز کی پہلی تصنیف۔ طویل مختصر افسانہ اگرچہ مغربی ادبیات میں رواج پا چکا ہے۔ لیکن اُردو میں تقریباً ایک بالکل نئی چیز ہے۔ (زیر طبع)

پیسے کی چھوکری :- قاضی عبدالغفار کے ہر افسانے میں مصنف کی مخصوص انشاء کی رنگینیاں تیر رہی ہیں، ہر فقرہ دل میں اثر کرتا ہے کہیں آنسو ہیں تو کہیں تبسم، کہیں طنز ہے تو کہیں درد۔ آپ یقیناً ہر فقرے پر تڑپ اُٹھیں گے اور محسوس کریں گے کہ الفاظ تیر ونشتر کی طرح آپ کے دل میں اُتر گئے ہیں۔ مجلد عہ

کے ڈرامے :- سعادت حسن منٹو ریڈیائی ڈرامے لکھنے میں لاثانی ہے۔ منٹو کے افسانے کے بعد منٹو کے ڈرامے۔ سولہ طویل ریڈیائی ڈراموں کا مجموعہ جس میں مشہور ڈرامہ جرنلسٹ بھی شامل ہے جس کے نشر ہونے پر ہندوستان کے طول وعرض میں شور برپا ہو گیا تھا۔ (زیر طبع)

میرزا غالب:۔ سعادت حسن منٹو نے میرزا غالب کے عشق و محبت کی دردناک داستان قلمبند کی ہے۔ مستند سوانح حیات بھی ہیں جن میں جابجا افسانوی رنگ بھرا گیا ہو اور اس چابکدستی سے غالب کی داستان حیات کے منتشر ٹکڑے جمع کئے گئے ہیں کہ ایک شاندار ڈرامہ تیار ہو گیا ہے۔

نقش دوام:۔ سید عبدالمجید قدم کی شعلہ آفریں و جذبات پرور نظموں اور وجد انگیز، رمان خیز غزلوں کا مجموعہ۔ جدید نظم گوئی کے ارتقاء، موجودہ دور شاعری کے بہترین تغزل اور فلسفیانہ جذباتی رنگ سخن سے لطف اندوز ہونے کے لئے نقش دوام کا مطالعہ کریں۔ مجلد ۔

آہنگ رزم:۔ وقار انبالوی ۔۔ آہنگ رزم اُردو ادب میں جنگی ترانوں کا پہلا اور بہترین مجموعہ ہے۔ ہر نظم میں سپاہی کی زندگی کے جوش انگیز پہلوؤں کو نمایاں کیا ہے۔ اس کتاب کو ہندوستان کی مشترکہ صحافت نے اس دور کی بہترین کتاب قرار دیا ہے۔ دوسرا اڈیشن مجلد آٹھ آنے

روح ادب:۔ حضرت جوش ملیح آبادی کا سب سے پہلا مجموعہ نظم و نثر، جو اہل ذوق کے پُر اسرار مطالبہ پر ۲۲ سال بعد شائع کیا جا رہا ہے۔ شاعر انقلاب نے روح ادب میں کیا پیش کیا ہے۔ اس کی تعریف حضرت اکبر الہ آبادی ان الفاظ سے ادا کرتے ہیں۔ ۔۔۔۔ عبرت، معرفت، بیخودی، جوش، روحانی سے آپ کے اشعار لبریز ہوتے ہیں۔ آپ نے چشم بد دور عمدہ طرز بیان پایا ہے۔ ایسی سوسائٹی میں رہ کر ایسے خیالات عالی حیرت افزا ہیں۔ قیمت ۔۔۔۔

ادب کثیف:۔ حاجی لق لق کا ادب کثیف اس بے ربط اور غیر موزوں ادب لطیف کی دلچسپ اور روح پرور پیروڈی ہے جو آج کل کے بعض نوجوان لکھتے ہیں۔ ادب کثیف کا ایک ایک جملہ غمگین سے غمگین شخص کے لب پر تبسم کی لہر دوڑا دیتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (عہ)

پیغمبر صحرا:۔ شیخ خالد لطیف گابا کی انگریزی کتاب "پرافٹ آف دی ڈیزرٹ" کا اردو ترجمہ ہو جس میں اصل کی تمام خوبیاں برقرار رکھی گئی ہیں۔ اس کتاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح حیات کو آسان، عام فہم اور دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہو۔ قیمت مجلد دو روپے (للعہ)

آخری فیصلہ:۔ جناب قیسی رامپوری کا "آخری فیصلہ" نہایت دلچسپ اور دلآویز ناول ہے جس کے کردار جیتے جاگتے انسان ہیں جن کے ہوشربا واقعات کا تسلسل آپ کو ورطۂ حیرت میں گم کر دیگا، مزاحیہ حالات آپکے دل کو کشت زعفران بنا دیں گے۔ قیمت

شبستان الم:۔ محترمہ زبیدہ سلطانہ کے افسانوں کا مجموعہ (زیر طبع)

چھ آنے والی کتابوں کا سلسلہ

سوشلزم ۔۔ فریڈریک اینگلز　شاہین ۔۔ اشرف عطا　جاگیرداری ۔۔ عبداللہ ملک　گورکی کی ڈائری ۔۔ حسن عباس

سرمایہ داری ۔۔ عبداللہ ملک　عناصر تہذیب ۔۔ ابو سعید قریشی　مشین اور مزدور ۔۔ باری　سبھاش بوس، گاندھی ۔۔ گوپال متل

کارل مارکس ۔۔ باری　عصمت انور ۔۔ اشرف عطا　محمد عربی ۔۔ باری　رضا شاہ پہلوی ۔۔ اشرف عطا

انقلاب فرانس ۔۔ باری　پھول اور کانٹے ۔۔ گوپال متل　ہندوستان کے لیڈر ۔۔ یوسف جعفر علی　ٹراٹسکی ۔۔ نریندر ناتھ

راجہ اور کسان ۔۔ مترجمہ عبداللہ　شہنشاہ حبشہ ۔۔ اختر اورینوی　اقبال اور اس کا پیغام ۔۔ ڈاکٹر خالدہ رضا　فاسزم ۔۔ مترجمہ باری

سالنامہ

ادبِ لطیف

سنہ ۱۹۴۲ء

نگران:-

فیض احمد فیضؔ

ایڈیٹر:-

چوہدری برکت علی

چوہدری نذیر احمد

مکتبہ اُردو لاہور

فہرست

بحث ونظر

ادارہ — اشارات، ۳
ڈاکٹر تاثیر — موجودہ اردو غزل، ۶
محب الحسن — سرمایہ داری اور اس کا زوال، ۲۲
فیض احمد فیض — ہماری تنقیدی اصطلاحات، ۲۸
حکیم اسد تقی — مولانا عبدالسلام ندوی خطبہ صدارت متعلقہ اردو نثر، ۳۴

منظومات

ڈاکٹر تاثیر — نسرار، ۳۷
فصاحت جنگ جلیل — غزل، ۴۰
جعفر علی خاں اثر — غزل، رباعی، ۴۱
ن م راشد — زنجیر، ۴۲
حکیم آزاد انصاری — آیات و ادب، ۴۴
جوش ملیح آبادی — ردعمل، ۴۵
" — حرف آخر کا ایک ورق، ۴۶
آہنگ — اسرار الحق مجاز، ۴۷
مخدوم محی الدین — زلفِ چلیپا، ۴۸
جگر مراد آبادی — رشحات، ۴۹
مطلبی فرید آبادی — تعطل کی حکمت عملی، ۵۰
عبدالمجید بھٹی — بھگوان، ۵۱
چراغ حسن حسرت — تغزل، ۵۲
فراق گورکھپوری — غزل، ۵۳
حفیظ جالندھری — غزل، ۵۴
قیوم نظر — جنگ، ۵۵
حفیظ ہوشیارپوری — غزل، ۵۶
فیض احمد فیض — شاہراہ، ۵۷
یوسف ظفر — قیدی، ۵۸
مسعود پرویز — میں کون، ۶۰
احمد ندیم قاسمی — ماحول کے مارے، ۶۱

افسانے

غلام عباس — آنندی، ۶۹
کرشن چندر — پرانے خدا، ۸۱
رشید جہاں — نئی مصیبتیں، ۸۹
راجندر سنگھ بیدی — اغوا، ۹۴
احمد علی — مارچ کی ایک رات، ۱۰۳
دیوندر ستیارتھی — نئے دیوتا، ۱۱۹
سعادت حسن منٹو — کالی شلوار، ۱۲۹
عبدالرحمن چغتائی — لگان، ۱۴۱
عصمت چغتائی — لحاف، ۱۵۱
حیات اللہ انصاری — ہانت، ۱۵۹
بلراج ساہنی — واپسی بہ واپسی، ۱۷۷
چینگ تین یہ — کون سا راستہ، ۱۹۰
اشتہارات — مشتہرین ۲۲۴

ادارہ

اشارات

ادبِ لطیف کا سالنامہ آپ کے پیشِ نظر ہے، اس شمارہ کے لکھنے والوں اور اُن کی تحریروں کے متعلق ہمیں توصیف و تعریف کی ضرورت نہیں، لیکن یوں بھی ہوتا ہے کہ ایک مصنف کی ادبی شہرت اور اُس کی کسی ایک تحریر کی ادبی قدر و قیمت میں مطابقت نہیں ہوتی اس لئے ہماری ہمیشہ سے یہی کوشش رہی ہے کہ ہر تحریر کو ایک یکساں اور قطعی معیار سے جانچا جائے اور کسی تحریر کو محض لکھنے والے کے نام کی وجہ سے مستحسن یا مذموم قرار نہ دیا جائے۔ اسی وجہ سے ہم اس شمارہ کو اور بھی زیادہ مسرت اور اعتماد سے آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، اس میں آپ کو نہ صرف ہر صنفِ ادب کے معتبر ادباء کے نام دکھائی دیں گے۔ بلکہ ہر تحریر بذاتِ خود ایک امتیازی قیمت کی حامل دکھائی دے گی۔

ہماری تنقیدی اصطلاحات 'مبادی تنقید' کے سلسلے کا تیسرا مضمون ہے اس سے اگلا مضمون ترقی پسند ادب کی نوعیت کے متعلق ایک بحث کی صورت میں ہوگا۔ 'ادب اور پروپیگنڈا'، 'شاعر کی اقدار'، 'عمل شعر کی نفسیاتی تحلیل' اس سلسلے کے دوسرے موضوعات ہیں، امید ہے کہ یہ سلسلۂ مضامین ہمارے تنقیدی ادب میں مستقل اضافہ ہوگا۔

آج کل اکثر سننے میں آتا ہے کہ ادب کو زندگی سے جدا نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے باوجود ادب کے اکثر شائقین کو زندگی کے روزمرہ حقائق سے ایک گونہ تنفر ہے، کئی ایک نوجوان ایسے ہیں جنہیں ارسطو سے لیکر رچرڈز تک مشہور نقاد کے معقولات حفظ یاد ہیں۔ لیکن ادب اور زندگی کے متعلق نہایت صحیح نقطۂ نظر رکھنے کے باوجود انہوں نے یہ دریافت کرنے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ فاشزم کسے کہتے ہیں اور اشتراکیت کس بلا کا نام ہے۔ بہت سی سنی سنائی باتیں ہم سب کو یاد ہیں لیکن ہماری موجودہ زندگی کے اقتصادی نظام، موجودہ دور کی اہم سیاسی تحریکات، اس صدی کے اہم تاریخی واقعات اور ان کے علل و اسباب کے متعلق ابھی تک ہماری معلومات نہایت محدود ہیں۔ مبادی تنقید کے ساتھ ساتھ ہم اس شمارہ سے سیاسی مضامین کا ایک سلسلہ بھی شروع کر رہے ہیں۔ 'سرمایہ داری کا عروج اور زوال'۔ اس سلسلہ کا پہلا مضمون ہے اس کے بعد پروفیسر محب الحسن فاشسیت کے عروج و ارتقاء، اور اس کے سیاسی اور اقتصادی نظام پر روشنی ڈالیں گے۔

گزشتہ کی طرح ہم نے یہی کوشش کی ہے کہ تنوع کے ساتھ مختلف تحریروں میں ایک مرکزی ربط اور تسلسل قائم رہے۔ اس وقت ہمارے ادب میں بہت سے متضاد اور متناقض رجحانات کارفرما ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی ہمارا ادب روایت اور حقیقت پسندی کا ادب ہے۔ ہماری تاریخی زندگی اور اس کے مختلف پہلو اس شمارہ کی حد سے گزر کر 'تجربات' میں شامل ہوتے جا رہے ہیں۔ [illegible] سماجی زندگی کا [illegible]

محض مضمون آفرینی نہیں، مصنف کی اپنی شخصیت اور اُس کے اپنے مشاہدات کا اظہار ہے۔ اسی رجحان کو چند ایک ترمیمات اور تشریحات کے ساتھ ترقی پسندی کہا جاتا ہے اور موجودہ دور میں سب سے زیادہ قوی، سب سے زیادہ واستوار رجحان یہی ہے۔ ایک ادبی رسالہ نہ صرف اپنے دور کے مختلف رجحانات کی آئینہ داری کرتا ہے بلکہ ان کی اضافی اہمیت بھی واضح کرتا ہے (یا کم از کم اُسے ایسا کرنا چاہیئے) چنانچہ ادبِ لطیف کا ادبی نقطۂ نظر اور مرکزی رجحان وہی ہے جو آج کل کے اردو ادب کا رجحان ہے۔ اور مسرت کی بات ہے کہ اُسے اس رجحان کے قائم رکھنے میں ادبی یا فنی اقدار سے کوئی گھاٹے کا سودا کرنا نہیں پڑا۔

ہمیں اُن سب کرمفرماؤں کا شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے سالنامہ کی تدوین و ترتیب میں ہمارا ہاتھ بٹایا۔ افسوس ہے کہ کاغذ کی گرانی اور کمیابی کے سبب حجم اور ضخامت میں کفایت ناگزیر ہوگئی اور بہت سے مضامین قلتِ گنجائش کے سبب شائع نہ ہو سکے۔ ہم اُن معاونین سے معذرت چاہتے ہیں جن کے مضمون سالنامے میں شامل نہیں کئے جا سکے۔ ان میں سے بیشتر آئندہ اشاعتوں کے لئے رکھ لئے گئے ہیں۔

معذرت۔ ہمیں اس امر کا یقیناً افسوس ہے کہ سالنامہ کی اشاعت میں اتنی تاخیر ہوئی۔ لیکن اس تاخیر کے بیشتر اسباب غیر اختیاری تھے، ایک مدت تک تو سائز کے متعلق تذبذب رہا اسلئے کہ رسالہ کے عام سائز کا کاغذ قطعاً ناپید ہو چکا تھا، اسی موقعہ پر صوبہ بھر کے تاجروں اور دوکانداروں نے ہڑتال کا اعلان کر دیا، بہزار دشواری کاغذ فراہم ہوا، اور اسی وجہ سے مضامین کی کتابت بھی التوا میں پڑی رہی، بہرحال ہم اُمید رکھتے ہیں کہ سالنامہ کے مضامین اس کوفت کی بہت حد تک تلافی کر دیں گے۔ سالنامہ کو دسمبر اور جنوری کا پرچہ تصور کیا جائے، فروری کا پرچہ عنقریب قارئین تک پہنچ جائیگا۔

چودھری افضل حق اور حکیم آزاد انصاری۔ ہمیں دُکھ ہے کہ قریباً ہر شمارہ میں اشارات کا خاتمہ کسی نہ کسی اندوہناک خبر پر کرنا پڑتا ہے۔ ایک سال کے اندر اندر مرزا عظیم بیگ چغتائی، فانی بدایونی، یکے بعد دیگرے ہم سے رخصت ہو گئے، ماہِ گزشتہ میں ملک کے مایہ ناز چودھری افضل حق اور ادب کے مخلص شیدائی حکیم آزاد انصاری بھی چل بسے، چودھری افضل حق اس بدنصیب ملک کے اُن بے غرض اور بے خوف فرزندوں میں سے تھے جنہوں نے اپنے سرمایہ کا ہر حبہ، اپنے وقت کی ہر ساعت، اپنے خون کی ہر بوند، حصولِ آزادی پر نچھاور کر دی، جن کی ہستی سے عاشقانِ پاک طینت کا تصور اب تک دُنیا میں موجود ہے۔ چودھری افضل حق کی وفات ارباب وطن اور ارباب علم و ادب کے لئے یکساں اندوہ فزا ہے، سیاسیات میں مسلسل جسمانی اور دماغی کاوش کے ساتھ ساتھ مرحوم تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی اُسی مستعدی اور خلوص کے ساتھ سرگرم رہے جو اُن کی مسلسل سیاسی کاوشوں کا خاصہ تھا، زندگی، محبوب خدا، آزادیٔ ہند، جواہرات، پاکستان اور جمہوریت (انگریزی) اُن کی مقبول کتابیں ہیں۔ حکیم آزاد انصاری اُس پُرانی روایتِ شاعری کی یادگار تھے، جس کے نام لیوا اب بہت کم رہ گئے ہیں، خالص الفاظ کی صناعت زود رسی اور شستہ بیانی کی طرح ایک مردہ فن ہوتا چلا جا رہا ہے اور یہ امر بہت قابلِ افسوس ہے۔ اسلئے کہ ان فنون کے بہت سے عناصر ایک مخصوص جمالیاتی حظ کے حامل ہیں۔ جسے ہمیشہ کے لئے کھو دینا گویا ایک عضوِ احساس سے معذور و دستبردار ہونا ہے، آزاد کی شاعری کا دوسرا خاصہ اُن کی اپنی شگفتہ اور بے تکلف شخصیت ہے جس کی وجہ سے اُن

کے کلام میں جگہ جگہ رنگینی اور روانگی کی لہریں رواں دواں دکھائی دیتی ہیں۔ آپ کا مجموعہ کلام معارف جمیل کے نام سے شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے

ڈاکٹر تاثیر

موجودہ اُردو غزل

نگار بابت جنوری فروری ۱۹۴۱ء پیش نظر ہے۔ نیاز صاحب نے مجھے تبصرہ کرنے کے لئے کہا۔ یہ "غزل نمبر" کا خیال بہت خوب ہے اردو کے بہت سے غزل گو شعراء کے اپنے انتخاب کردہ اشعار اور حالات اکٹھے کر دیئے گئے ہیں۔ چند نام یونہی درج کئے گئے ہیں اور چند جا و بے جا چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ ایڈیٹر کے تنقیدی توازن کا معاملہ ہے! ــــ اور پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ درج کردہ اشعار واقعی بہترین ہوں! اس مجموعہ میں شعراء کے خود نوشت حالات خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہیں۔ اکتیس شعراء کا تذکرہ ہے۔ ان میں پانچ ہندو ہیں ۔ تین حضرات نے حالات بہم نہیں پہنچائے۔ باقی تیئیس رہ گئے۔ ان کی ایک مشترک صفت قابلِ توجہ ہے۔

(۱) آنند لکھنوی۔ "جدِ اعلیٰ ہرات کے رہنے والے تھے"۔ (۲) اختر شیرانی الافغانی (۳) امید امیٹھوی۔ "مورثِ اعلیٰ...... ولایت غزنی سے ہندوستان آئے"۔ (۴) تاجور "درانی افغانی"۔ (۵) ثاقب "وطن طبرستان"۔ "مولد آگرہ"۔ (۶) جوش "بزرگ قابل سے آئے" اکثر افراد اس خاندان کے سلطنت اودھ میں اعلیٰ عہدوں پر مامور رہے (۷) فانی۔ "اصلی وطن کابل"۔ (۸) ناطق۔ "مورثِ اعلیٰ احمد شاہ ابدالی کے ساتھ تشریف لائے۔ (۹) ناطق لکھنوی "جدِ اعلیٰ ...... بغداد سے ہندوستان آئے"۔ (۱۰) یگانہ "چنگیزی"۔ (۱۱) آزاد سلسلہ حضرت ایوب انصاری تک پہنچتا ہے۔

ان گیارہ حضرات نے تو وضاحت اور التزام سے اپنا غیر وطنی ہونا ظاہر کیا ہے۔ باقی بزرگوں کے متعلق چند معلومات توجہ طلب ہیں۔

(ا) اثر لکھنوی ــــ "اسلاف خاندان شاہی سے متوسل تھے"۔ (ب) جلیل ــــ "نظام دکن کے استاد .... شاہزادگان اور صاحبزادگان بھی حسب حکم سرکار کلام دکھاتے ہیں"۔ (ج) جگر ــــ "مورثِ اعلیٰ ..... شاہجہان کے استاد"۔ (د) حفیظ ــــ "میرا خاندان دو سو برس پہلے چوہان راجپوت کہلاتا تھا ..... سورج بنسی ہونیکا مدعی"۔ (ہ) فراق ــــ "میرے بزرگوں کو پانچ گاؤں شیر شاہ کے دیئے ہوئے ہیں"۔ (و) کیفی ــــ "بزرگ ... فرخ سیر ... کے مرکزی خاندان میں عہدہائے جلیلہ پر ممتاز ہو گئے"۔ (ز) ساحر ــــ "رنجیت سنگھ اور اُن کے جانشینوں کے مشہور دیوان راجہ دینا ناتھ آپ ہی کے خاندان کے ایک معزز رکن تھے۔ آپ رائے بہادر ... رئیس دہلی کے خلفِ اکبر ہیں"۔

یہ اشارہ حضرات رئیسوں نوابوں اور بادشاہوں سے خاندانی تعلقات رکھتے ہیں۔ شاید تین چار اور بھی اسی قسم کی وضع داری نسبی کے حامل ہونگے۔ اور اس امر کو شعوری طور پر وجہ فخر سمجھتے ہونگے۔ باقی ماندہ شعراء میں سے چند ایک مزدور طبقہ اور اس کی تہذیبی اور سماجی روایات کو پسند کرتے ہونگے (کبھی حسرت کو کبھی جگر کو کبھی کسی اور کو شاید اسی رعایت سے "رئیس المتغزلین" کے لقب سے نوازا جاتا ہے.... نادانستہ طور پر سہی!) ایک شاعر یہ کہہ کر کہ جدید اردو ادب کی تعمیر کرنے والے مفلسی میرے شاگرد ہیں مطمئن نہیں ہوا۔ اور جب تک ذاتی سرمایہ ۲۰ ہزار تک نہیں بنا، چین نہیں آیا۔ ان حضرت نے صوبائی اقتدار کو بھی ہتھیانا چاہا ہے! رئیسوں، نوابوں کے درباریوں کی طرح۔ غرض بیشتر متغزلین حضرات کا سماجی رشتہ طبقۂ روساء سے ہے۔

میں یہ توضیحات تمسخر یا تنقیص کی غرض سے نہیں کر رہا۔ ایک جاذبِ توجہ حقیقت کا اظہار کر رہا ہوں۔ اس سلسلے میں ایک اور بات قابلِ ذکر معلوم ہوتی ہے۔ ان شعراء میں سے جو نظم گو بھی ہیں یعنی احسان دانش، اختر شیرانی، جوش، حفیظ، سیماب، تلوک چند اور افسر میرٹھی کسی نے بھی اپنے رئیسی تعلقات کا خود ذکر نہیں کیا (حفیظ بھی کہتا ہے کہ "غرور میری ذات تک پہونچا اور ختم ہو گیا") غزل گو کیا پسند ہیں اور نظم گو روایات کے بندھن سے آزاد معلوم ہوتے ہیں۔ کیا یہ افتادِ طبیعت خود غزل اور نظم کی صنعت سے متعلق تو نہیں؟ (واضح رہے کہ "غیر وطنی" ہونا.... "ولایتی" ہونا.... موجبِ فخر سمجھا گیا ہے کیونکہ "افغان" اور "مغل" حاکم اقوام تھیں۔ ان کے عمائد "ولایتی" تھے۔ اب صورتِ حالات مختلف ہے۔ مگر وہ افتخار کی روایت موجود ہے۔ آجکل "ولایت" سے مراد یورپ ہے۔ اور "ولایت رفتہ" ہونا وجہِ ناز ہے)

ان اکتیس شعراء میں سے کوئی بھی (راشد، ن۔ م۔ راشد، ملا اور فراق کے علاوہ) بی۔ اے سے آگے نہیں بڑھا۔ پانچ دانش، حسرت، فانی، محروم، افسر بی۔ اے پاس ہیں۔ اور ان ساتوں میں سے غالباً صرف فانی نظم نہیں کہتے۔ حسرت نے بھی بہت کم نظمیں کہی ہیں۔ اثر کی نظمیں بہت کم شائع ہوئی ہیں!

نظم گو شعراء انگریزی سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اختر، جوش، حفیظ، سیماب، کیفی، روش، ملی، اختر، محروم، ملا، افسر یعنی احسان کے علاوہ سب کے سب! خالص غزل گو شعراء کی اکثریت انگریزی تعلیم سے بے نیاز ہے!—— پرانی رئیسی روایات سے وابستگی اور نئی تعلیم سے بے تعلقی۔ یہ ہے عام متغزلین کے ذہنی پس منظر کا ایک نمایاں پہلو!——

مدیر "نگار" نے ان شعراء کو "دورِ غزل گوئی کی آخری نشانیاں" کہا ہے۔ غزل سے اُن کی مراد "عزیب حسن و عشق والی غزل" ہے تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ حسن و عشق کا بازار سرد پڑ گیا ہے۔ یا یہ کہ "غزل" بحیثیت ایک صنفِ سخن حسن و عشق کے محرکات کے اظہار کے لئے بیکار ہو گئی ہے؟

---

[1] شمس العلماء، مولانا تاجور—— مدیر [2] یہ مضمون اگست ۱۹۴۱ء میں لکھا گیا تھا جب فانی زندہ تھے۔ مدیر

بعض اصحاب کا استدلال کچھ ایسا قابلِ قبول معلوم نہیں ہوتا۔

"غزل سے مراد یا تو محض یک قافیہ کلام ہے۔ مگر قصائد اور نظمیں بھی یک قافیہ ہو سکتی ہیں۔ یا غزل سے مراد حسن و عشق کے مضامین ہیں اور یہ غزل اور نظم میں مشترک ہیں۔ یا ان دونوں کا امتزاج یعنی یک قافیہ عشقیہ کلام ——— یہ قصاید کی تشبیب میں اور نظموں میں بھی ہو سکتا ہے اور پھر مروجہ غزل میں غیر عشقیہ مضامین بھی ہوتے ہیں۔

میری دانست میں غزل کے لئے یک قافیہ ہونا ضروری ہے۔ یہ فنی وصف ہے اور اس کا دوسرا بنیادی وصف یہ ہے کہ مختلف اشعار میں منطقی تسلسل نہ پایا جائے۔ اشعار متفرق ہوں ——— مضمون کے اعتبار سے ——— جب تسلسل ہوتا ہے تو ہم صراحت سے اسے مسلسل غزل یا قطعہ وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ گویا غزل کے لئے تسلسل غیر معمولی ہے ——— غزل کی ساخت میں یکانگت (بروئے بحر و قافیہ) ہوتی ہے۔ اور مضمون متفرق ہوتے ہیں!

کیا یہ اوصاف ہماری تمام شاعرانہ ضروریات کے منافی ہیں۔ اور لازمی طور پر ہم فنا پذیر ہیں؟

یک قافیہ اشعار دنیا کی شاعری میں ہر دور میں کہے گئے ہیں اور کوئی وجہ نہیں کہ آئندہ یہ انتظام بیکار ہو جائے۔ حسن و عشق کے مضامین کی عالمگیری بھی مسلمہ ہے۔ فطرتِ انسانی حسن و عشق سے وابستہ رہی ہے اور رہے گی۔ اشعار میں منطقی تسلسل کا نہ ہونا بھی کسی طرح طبعِ انسانی کے منافی نہیں ہمارے احساسات اور جذبات کی رَو عموماً غیر مسلسل اور غیر منطقی ہوتی ہے۔ اس لئے عدم تسلسل عین مطابقِ فطرتِ انسان ہے۔ آج کل تو نثر میں بھی (بالخصوص افسانوں میں) شعورِ انسانی کا اظہار اس طرح کیا جاتا ہے کہ خیالات آگے پیچھے چلے آتے ہیں۔ کبھی ماضی کبھی حال کبھی مستقبل میں۔ اچھلتے ہوئے سے! Joyce اس انداز کا امام تھا اور شاید ہی کوئی جدید مصنف ہو۔ جس پر اس کا اثر نہ ہو ——— تو پھر یک قافیہ مگر غیر مسلسل اشعار یعنی غزل کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ یہ صنف مٹنے والی ہے! ———

حقیقت یہ ہے کہ غزل مٹ نہیں رہی بلکہ جس نہج کی غزل داغ کے وقت تک مروج تھی وہ مٹ رہی ہے (داغ کے وقت تک بھی غزل کے لئے دو واضح طریق تھے۔ نقاد دلی اور لکھنؤ سکول کا نام دیکر ان میں امتیاز کرتے ہیں) اس کی وجہ ظاہر ہے۔

ہماری غزل درباروں کی پیداوار تھی۔ پٹے ہوئے نوابوں اور مٹے ہوئے رئیسوں کے درباروں کی! ——— اس میں اسی قسم کے تاثرات کا اظہار ہوتا تھا۔ جو اس فضا میں پنپ سکتے تھے۔

نواب صاحب کا دربار ہے۔ درباریوں کے جتھے ہیں جو توڑ جوڑ میں لگے ہوئے ہیں۔ ایک دوسرے کے رقیب ہیں۔ اور نواب کی توجہ، شاعر ہو یا کوئی اور پروردۂ سرکار ہو۔ ان لوگوں کی زندگی اور موت کا باعث ہے۔ نواب مطلق العنان۔ دروازے پر صاحب دربان ہیں!

یہ نواب کے دربار کا نقشہ ہماری "غزل" کا سرمایۂ حیات تھا۔ غزل کا بھی اور غزل گو کا بھی۔

چنانچہ شعراء کا معشوق بھی گویا نواب تھا۔ وہی "رقیب" وہی "دربان" وہی مطلق العنان، متلون المزاج شخص!

ادب اور فن کی سرپرستی انہی درباروں میں ممکن تھی۔ عوام اس قابل نہ تھے کہ شعراء کی قدر کر سکیں۔ یا ان کو زندہ رکھ سکیں طباعت

اور عام تعلیم کا دائرہ بہت مختصر تھا (خواندگی چند مقررہ کتابوں تک محدود تھی)

اس دربار میں شاعر کی حیثیت بہت ادنیٰ تھی۔ اس کی جنس محض تفریح کا سامان بن سکتی تھی۔ چنانچہ غزل میں شاعر ہمیشہ بدنصیب اور نامراد عاشق ہوتا تھا۔ اور بوالہوس رقیب کامیاب! ——— ہوس — دنیاداری۔ افادی کاروبار ایک طرف اور عشق، ادب، رومانی تحریکات دوسری جانب! ——— ظاہر ہے کہ نواب کے دربار میں افادی قدریں زیادہ بلند مرتبہ تھیں اور ادب و فن محض تفریحی حیثیت رکھتے تھے۔ اگر شاعر تفریحی دائرے سے باہر جانا چاہتا تو نامقبول ہوتا تھا۔

یہ ہلکی پھلکی تفریحی غزل کی شاعری۔ درباری فضا میں کامیاب ہوئی۔ چبھتے ہوئے فقرے۔ اچھوتے ہوئے خیالات۔ پھبتی، طعن، ہجو گوئی! ——— یہ تھا درباری غزل کا سرمایہ۔

مگر جب یہ دور بدلا، جب رئیسی نظام ٹوٹنے لگا۔ تو غزل نے بھی پلٹا کھایا ——— خود رئیسوں اور نوابوں کو جان کے لالے پڑ گئے۔ ساہوکار، تاجر، کارخانہ دار، متوسط طبقہ کے لوگ، صاحبِ امر ہوئے اور پرانے حاکم نواب دیوالیہ ہونے لگے۔ طاقت کا توازن بدلا اور اس میں کمی، دربار الٹ گئے! نوابوں نے اپنے اخراجات کا بجٹ بنانا شروع کیا۔ اور سب سے پہلے سب سے زیادہ غیر ضروری مدّاحین شعراء اور صنّاع خارج ہوئے۔ درباروں کے ساتھ درباری شاعری بھی مٹنے لگی۔

اس پر ستم یہ ہوا کہ نئے فرمانروا بدیشی تھے۔ ان کی زبان۔ ان کا ادب۔ ان کی معاشرت بالکل مختلف تھی۔ اور جب انہوں نے سیاسی استقامت کے بعد یہاں کے ادب کی طرف توجہ کی تو شاعری کے پہلے دربار میں جو لاہور میں منعقد ہوا، "نظم" ظہور پذیر ہوئی۔ انگریزی شاعری کے مضامین اردو میں منظوم ہونے لگے۔

مگر غزل مٹی نہیں۔ کیونکہ اس کی روایات بہت گہری تھیں۔ اور اس کی بنیادیں فطرتِ انسانی میں پیوست تھیں۔

واضح رہے کہ غالب جو اس نئے دور میں سب سے زیادہ مقبول تھا۔ وہ درباری غزل سے طبعاً بغاوت کر چکا تھا۔ صاف صاف کہتا تھا۔ ؎

بقدرِ ذوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل	کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

ظرفِ تنگنائے غزل، غرض شاعر درباروں سے خارج ہو کر آزاد ہو گئے ——— نوابوں سے دور ہو کر وہ عام فطرتِ انسانی اور جذبات کے نزدیک آ گئے۔

چنانچہ حسرت کا تصورِ عشق نوابی نہیں ——— انسانی ہے! ———

اس طرح غزل کو ایک نئی زندگی حاصل ہو گئی ——— مگر یہ زندگی ایک نہایت معیّن اور محدود دائرے میں محصور ہے۔

ہمارے موجودہ متغزلین میں فقط جلیل کا تعلق "دربار" سے ہے۔ اور یہ "دربار" بھی پرانی قسم کا دربار نہیں۔ اصلاح شدہ

دربار ہے۔ لیکن ہے درباری، اور حالات کے بدلنے کے باوجود ذہنی روایات وہی پرانی ہیں۔ اس قسم کی غزل یقیناً ختم ہو رہی ہے۔ مدیر نگار کا یہ کہنا کہ جلیلؔ اس وقت اپنے رنگ کے تنہا کہنے والے ہیں، بالکل بجا ہے اور یہ قول کہ "جلیلؔ کے یہاں نہ تصوف ہے نہ فلسفہ، نہ کوئی مضمون آفرینی نہ فکر و خیال کی بلندی" میرے اس نظریئے کی تائید کرتا ہے کہ کامیاب درباری شاعری لازماً تفریحی ہوتی ہے۔ ایسی کہ نہ دماغ پر آنچ آئے، نہ دل میں پیچ و تاب پیدا ہو۔ لفظوں، محاوروں کا الٹ پھیر، روانی، بے تکلفی۔ واہ وا، واہ! کیا ردیف ہے، کیا نایاب قافیہ ہے۔ ردیف زندہ کر دی ہے! یہ زبان، یہ محاورے تو اظہارِ خیالات کے ذرائع ہیں مگر جب کوئی سماج زوال پذیر ہوتی ہے تو ذرائع مقصد بن جاتے ہیں اور جب کوئی آرٹ (شاعری یا ادب) زوال آمادہ ہو تو ذریعہ اظہار بذاتِ خود مقصدِ اظہار ہو جاتا ہے۔ جب "خیال و فکر کی بلندی" نہ ہو تو پھر الفاظ اور محاوروں کی "روانی" اور "بے تکلفی" ہی رہ جاتی ہے۔ اگر شاعر میں کچھ جوہر ہوا تو "فن برائے تفنن" ہو گیا۔ اور اگر محض مہارت ہوئی تو "فن برائے فن"! ——

حسرتؔ نے اس پرانی درباری غزل سے آزاد ہو کر ایک نئے دور کی ابتدا کی۔ اس کا عشق خلوص و نیاز کا آئینہ دار ہے۔ عالمگیر ہوتے ہوتے ایک انفرادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ محض روحانی تعلقات کو بیان کرتا ہے اور محسوسات کو ہوسناکی سمجھتا ہے۔ اس کا مخاطب ایک انسان ہے، انسان کی لطیف ترین جنس، عورت! وہی عورت جو دل، دماغ، بدن، روح، ہر قوتِ انسانی پر چھا جاتی ہے۔ اور اپنی نزاکت اور بے بسی کے باوجود سطوت و جبروت کا مجسمہ ہوتی ہے۔ جس کے سامنے ہوس، ہوس رہتے ہوئے عشق بن جاتی ہے۔ اور مجاز کا ایک پہلو حقیقت: —

دل میں کیا کیا ہوسِ دید بڑھائی نہ گئی — روبرو اُن کے مگر آنکھ اٹھائی نہ گئی
ہم سے پوچھا نہ گیا نام و نشاں بھی اُن کا — جستجو کی کوئی تمہید اٹھائی نہ گئی
ہم رضا شیوہ ہیں تاویلِ ستم خود کر لیں — کیا ہوا اُن سے اگر بات بنائی نہ گئی

یہ کوئی نادیدہ خیالی تصور نہیں۔ "ان" کا نام و نشان بھی ہے جستجو کا امکان بھی ہے!

حسرتؔ نے عشقیہ شاعری میں محسوسات کا ایک نیا باب کھول دیا ہے۔ جو اختر شیرانی جیسے شبابی بلوغتی شاعروں کا مخصوص مضمون بن گیا ہے۔ معشوق ایک "متعین" شخص ہے جس کا حواسِ ظاہری سے شعور کیا جا سکتا ہے۔ —

— پیراہن اس کا ہے سادہ رنگیں — یا عکسِ مے سے شیشہ گلابی
— محجوبی و رنگینی ہیں جزوِ بدن تیری — سرشارِ محبت ہے خوشبوئے دہن تیری
— محتاج بوئے عطر نہ تھا جسمِ خوب یار — خوشبوئے دلبری تھی جو اس پیرہن میں تھی
— رونقِ پیرہن ہوئی خوبیٔ جسمِ نازنیں — اور بھی شوخ ہو گیا رنگ ترے لباس کا

اس پیکرِ رنگ و بو کے اثرات بھی حسی ہیں —ع— اک لرزشِ خفی مرے سارے بدن میں تھی!

شدتِ خلوص۔ موضوعِ عشق کا تعین، جذبات کی انفرادیت ——— یہ ہیں اس نئی غزل کے اوصافِ خصوصی منجملہ اور اوصاف کے اور جب تک انسان اپنی فطرت پر قائم ہے غزل کے یہ اوصاف شاعری سے الگ نہیں ہو سکتے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ موجودہ کے بنیادی حقائق مختلف ہوتے ہیں۔ اور انسانی ذہن کی توجہ پہلو بدلتی رہتی ہے۔ راگ تو اپنی اپنی جگہ سب اچھے ہیں مگر بے وقت کی راگنی ناگوار گذرتی ہے۔ اگر ملک پر ایک خونخوار غنیم حملہ آور ہو تو اس وقت بانسری کا نغمہ اگر جاذبِ توجہ ہو گیا تو تمام قوم ہلاک ہو جائے گی۔ نہیں تو وہ بگل کی آواز میں فنا ہو جائے گا۔ اور قوم اپنی توجہ اپنی مدافعت کی طرف مبذول کر سکے گی!

اقبالؔ حافظؔ کی شاعری کا منکر نہ تھا۔ وہ اس کی شاعری کا ایسا معتقد تھا کہ اسے ڈر تھا کہیں تمام قوم ان دلکش نغموں کے نشہ سے مبہوت و بیکار نہ ہو جائے۔ اور ایسی حالت میں جب ملکی ضروریات، حقائقِ حاضرہ اس بات کے مقتضی ہیں کہ ہر جوان فرد کے ہاتھ میں تلوار ہو۔ کہیں یہ نہ ہو کہ بانکے سپاہی بنسری سنبھالے محوِ رقص ہو جائیں۔

اقبالؔ حافظؔ کو بہترین غزل گو سمجھتا تھا۔ اور موجودہ دور کی غزل کی مقدار بفرقِ مراتب وہی حافظ کی سی ہے۔ !——

ہمارے "ترقی پسند مصنف" اس معاملے میں اقبال کے پیرو ہیں۔ اختلاف اگر ہے تو بنیادی حقائق کی توضیح اور تعین میں ہے۔ شاعری کا نظریہ مختلف نہیں!

آج جب دنیا ایک خونخوار جنگ کا تختۂ مشق بنی ہوئی ہے۔ جب آزادی اور زندگی کے بنیادی اصول معرضِ خطر میں ہیں —— مشرق و مغرب، ہر دو جانب سے ایک خون کا سیلاب ہماری طرف امڈا چلا آ رہا ہے۔ جسمِ انسانی کے لتھڑے، جبڑے، پنڈلیاں، انتڑیوں میں الجھے ہوئے پھیپھڑے، عورتوں، بچوں، نوجوانوں، بڈھوں کی لاشیں شکستہ کشتی کے تختوں کی طرح لہو کی لہروں میں ابھرتے ڈوبتے دکھائی دے رہے ہیں۔ کھوپڑیوں کے انبار، لاشوں کے مینار قدم قدم پر استوار ہو رہے ہیں۔ اس وقت اس قسم کے اشعار ؎

؎ عشق پر پھر چھا گئیں رعنائیاں — اُف تری توڑی ہوئی انگڑائیاں (آرزو)

؎ فصلِ بہار، ذوقِ نظر، عالمِ شباب — اب کیا خبر رہا ہے کہ ایماں نہیں رہا (آسی)

؎ یہ اڑی اڑی سی رنگت یہ کھلے کھلے سے گیسو — تری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ (احسان دانش)

؎ جب ہمیں سے سنا ہے نام اُن کا — دل پہ اک چوٹ سی لگی ہے (علی اختر)

؎ کون آیا مرے پہلو میں یہ خواب آلودہ — زلف برہم کئے با چشمِ حجاب آلودہ (اختر شیرانی)

؎ آپ کل گذرے ہیں جس رہگذر سے پہلے — وہیں بیٹھا ہے کوئی جل کے سحر سے پہلے (امید امیٹھوی)

؎ کیا آگ لگائے کوئی نالے کے اثر کو — پہلو میں وہ بیٹھے ہیں جھکائے ہوئے سر کو (بہزاد)

؎ ملامت کرو ان کو مُنہ پر تمہاری — نہیں بھی اگر چاہتا چاہتا ہوں (تاجور)

(غرض الف سے تے سے تک یہی حال ہے۔ ایسے اشعار ایسے سنگین دور میں کسی ہوشمند انسان کو بھلا کس طرح قابلِ توجہ معلوم ہو سکتے ہیں! وہی نیرو والی بات ہوئی کہ شہر جل رہا ہے اور حضرت سارنگی بجا رہے ہیں!

میں نے جنگ کا نام اس لئے لیا ہے کہ دورِ حاضر کی یہ ایک بیّن حقیقت ہے۔ یوں ہندوستان میں صلح کا زمانہ بھی جنگ سے کم ہولناک نہیں۔ اندھا کر دینے والا افلاس اور ہمت شکن سیاسی ادبار۔ یہ کیا کم مصیبتیں ہیں۔ مگر ہمارے شاعر ہیں کہ طبلہ بجائے جاتے ہیں۔ ہم وطن سانس توڑ رہے ہیں مگر انکے سُر تال کا حساب قائم ہے۔ شاید اس لئے کہ ان کی اکثریت رئیسی روایات کی حامل ہے۔

مگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ضروری نہیں کہ یہ حالات قائم رہیں۔ اچھے دن بھی تو آ سکتے ہیں جب ان شعراء کا کلام کام آئے گا۔ اور یہ بھی کہ جری سپاہی ہر وقت باوردی نہیں رہتے ستاتے بھی ہیں اور سستانے کے وقت لوریاں سننا چاہتے ہیں۔ اور پھر یہ بھی کہ جو کم بخت مصیبت سے تنگ آ کر ہمت ہار دے آخر اُسے بھی کوئی جائے فرار درکار ہو گی۔!

میں اس وقت ان مختلف نظریات کا محاکمہ کرنا نہیں چاہتا۔ افادی، اخلاقی، اور جمالیاتی اقدار کی یہ الجھن ایک الگ سلسلہ مضامین کی محتاج ہے۔

یہاں اجمالی طور پر اتنا کہنا کافی ہے کہ نظم گو شعراء کے لئے حقائقِ حیات کی تلاش شاید زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ ان کی ہر ایک نظم ایک مستقل اور مسلسل نقطۂ تفکر کی ترجمان ہوتی ہے مگر غزل گو تو چلتی پھرتی دنیا کا آدمی ہے۔ ہری چُگ ہوتا ہے۔ وہ زندگی کو بیک وقت مختلف پہلوؤں سے دیکھتا ہے۔ اس کو جانچنے کا معیار یہ ہو گا کہ اُس کا عام جذباتی اور فکری رجحان کیا ہے۔ اور کیا یہ رجحان سطحی ہے یا ایک گہرے خلوص کا نتیجہ ہے۔ ہم عام زندگی میں بھی تو یہی کرتے ہیں۔ دوستوں اور عام انسانوں کو بھی اسی طرح جانچتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ شاعری ہمیشہ ایک واضح تنقیدِ حیات ہوتی ہے۔ مگر یہ ضروری ہے کہ نظم ہو یا غزل اس سے شاعر کا ایک واضح شعری کردار نمایاں ہوتا ہے۔ نقاد کا کام اس شعری کردار کی پرکھ ہے اور یہ پرکھ زندگی کی بنیادی اقدار سے تعلق رکھتی ہے۔

قدیم درباری غزل میں نہ انفرادیت تھی نہ خلوص۔ اس لئے اس کے نقاد محض وضع قطع کو دیکھتے بھالتے تھے۔ درباروں میں انسانوں کی جانچ بھی کچھ اسی طرح ہوتی تھی۔ اور آج بھی سوسائٹی کے مہذب چلتے ترش حلقوں میں انسان درزی کے سِلے ہوئے سوٹ کی کاٹ اور چائے کی پیالی پیش کرنے یا اٹھانے کی روش سے قابلِ قبول یا مردود قرار دیا جاتا ہے۔ مگر جب انسانوں کے باہمی تعلقات فطرت کے بنیادی جذبات بروئے کار لائیں، جب معاشقہ نہیں عشق کیا جائے، کیا نہ جائے بلکہ ہو جائے، تو پھر معیاری اقدار بھی گہری ہو جاتی ہے، مہذب لوگوں میں بھی۔

دلّی سکول اور لکھنؤ سکول کا فرق بھی یہی ہے۔ اردو شاعری کی روایات اس وقت قائم ہوئیں جب دلّی کا شاہی دربار بے طاقت ہو چکا تھا۔ نوابوں نے جا بجا نقلی دربار قائم کر رکھے تھے۔ شاعری کلغے اور نجوم کی طرح رئیسانہ تکمیل سے زیادہ حیثیت نہ رکھتی تھی۔ ان

درباروں میں سب سے زیادہ باثروت لکھنؤ کی نوابی تھی۔ فوج سے لیکر مذہب تک سب "اندرسبھا" کی طرح مشغلے تھے۔ تھکے ہوئے مفلوج احساس کو برانگیختہ کرنے کے مختلف ذریعے! چونکہ دلی دربار میں ابھی فارسی ہی کا زور تھا اس لئے وہاں اردو شاعری ان مسموم اثرات سے کچھ بچی رہی۔ اور پھر چونکہ آئے دن کی طوائف الملوکی نے تصوف کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ اس لئے شعرا کی طبیعت میں کچھ کچھ تفکر اور عمیق خیالی کا عنصر پایا جاتا تھا۔ اور کچھ کچھ انفرادیت کی جھلک بھی نظر آتی تھی۔ لکھنؤ کی طرح تصنع کی یکسانیت نہیں تھی (لکھنؤ میں واقعیت زیادہ تھی اور دلی میں موہومیت) مگر خود میر تقی کو پورب کی طرف ہجرت کرنی پڑی۔ اور دلی اور لکھنؤ ایک ہوگئے۔ ناسخ لکھنؤ میں اور حکمت استاد نصیر دلی میں ایک ہی بول بولنے لگے! اردو غزل ہموار ہوکر رہ گئی۔ (فارسی غزل نے بھی مطلق العنان سلاطین کے درباروں میں پرورش پائی۔ اور جس قدر وہ طرز حکومت منضبط تھی اسی قدر اس دور کی غزل بھی) تاہم دلی سکول کی غزل کو ایرانی روایت کی تربیت نے ایک حد تک سنبھالے رکھا) غالب میں رئیسانہ شان اور طبعی رجحان نے ایک معین انفرادیت کا انداز پیدا کردیا تھا۔ مگر جب غدر نے رئیسی نظام کو پاش پاش کردیا تو شعراء کو ایسا جھٹکا لگا کہ جس میں جو کچھ تھا بہت نمایاں ہوکر ظاہر ہونے لگا۔ رامپور اور حیدر آباد نے درباری نظام کو کچھ سہارا دیا۔ اور داغ کا تغزل اور امیر کا فن کچھ دیر فروغ پاتا رہا۔ مگر سماج پلٹا کھا چکی تھی۔ اور یہ کچے پشتے نئے طوفان کو روک نہ سکے۔

مگر پرانی سماجی روایات صدیوں تک اثر انداز رہتی ہیں۔ حالی وغیرہ نے نئے حقائق کا جائزہ لینا شروع کیا۔ مگر مسدس کے مرثیاتی انداز کے علاوہ وہ شاعری کو کچھ اور نہ دے سکے۔ ملک بہت تیزی سے بدل رہا تھا۔ اور ایک نیا نظام تعمیر ہو رہا تھا۔ یہاں وہاں سیاسی تحریکوں کا آغاز ہو رہا تھا۔ اور نئی امیدیں بندھ رہی تھیں۔ چنانچہ اقبال کا "شکوہ" "مسدس" حالی کے انداز میں ہے۔ وضع میں اور مرثیہ خوانی میں بھی۔ مگر "شمع و شاعر" اور "خضر راہ" اور "طلوع اسلام" ایک تعمیری طرز خیال کے حامل ہیں۔

غزل بھی ان رجحانات سے اثر پذیر ہوئی۔ عاجزانہ درباری لہجے کی جگہ صحت مند اور باتمکین فطرتی جذبات لینے لگے۔ شاعر دوبارہ انسان بن گیا۔ دلی سکول اور غالب کی روایات کا احیا ہونے لگا۔ اور ان پرانی روایات کے ساتھ ساتھ ایک نئی قسم کی انفرادیت رونما ہونے لگی۔ اس روش کا عروج حسرت کے کلام میں نظر آتا ہے۔

مگر جیسے کہ میں عرض کرچکا ہوں یہ انفرادی عشق اور خلوص کی شاعری حقائق وقت سے بہت دور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت اکثر نئے شاعر نظم گو ہیں۔ مگر غزل کے ایک نئے دور کا آغاز اقبال کی بال جبریل سے ہوتا ہے۔ اقبال کے ایمان کی حدت نے بارد اور منجمد خیالات کو جذبات کی سی گرمی عطا کردی۔ راسخ یقین نے فلسفہ کو شاعری کا رتبہ بخش دیا ہے ؎

یہ کون غزل خواں ہے پُرسوز و نشاط انگیز — اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں انگیز

اس لئے یہ کہنا کہ غزل مرگئی یا مرنے والی ہے کچھ ایسا معقول قیاس نہیں۔ لیکن یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے۔ کہ اقبال کی غزل یک قافیہ[1] اور غیر مسلسل ہونے کے باوجود موضوعی یگانگت رکھتی ہے۔ یہ ایک طرح کی نظمیہ غزل ہے۔ متفرق اشعار، مختلف مضامین، ایک واضح

[1] بال جبریل میں مستقل ردیف کے بغیر غزلیں بکثرت ہیں۔ یہ فنی "بازاندازی" قابل غور ہے!

تاثیر

نظام خیال کے ماتحت تنوع کے باوجود متناقض نہیں ۔ ع

کرے جو پرتو خورشید عالم شبنمستاں کا

نگاہ کے متغزلین (استادوں) کے علاوہ کہ ان کا انداز وہی پرانا روائتی "فن برائے فن" کا ہے، حالی اور اقبال کے درمیانی دور سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ دور تاریخی طور پر بہت "انقلابی" ہے۔ اس "انقلابی" فضا کا ہی یہ اثر تھا کہ غزلیں کہنے والے نظمیں کہنے لگے اور شعر محض درباری آرائش کا سامان اور رئیسوں کی محفل کا دل بہلاوا نہ رہے۔ ذمہ دار لوگوں کی طرح زندگی کے بنیادی تجربات سے متاثر ہونے لگے۔ بسا اوقات اُن کی شاعری خطابت بن کر رہ جاتی ہے۔ مگر یہ اور بحث ہے۔ غزل گو اس طوفانِ حوادث سے گھبرا کر اور زیادہ اندر کی طرف سمٹ گئے۔ گہری گہری خندقیں کھود کر محصور ہو گئے۔ انفرادیت اور نازک تجزیاتِ نفسی مدافعتی دمدمے ہیں جن کے سہارے متغزلین سماجی حقائق سے جان بچانا چاہتے ہیں۔ مگر اس دنیا میں ایسا طلسماتی قلعہ کس طرح بنایا جا سکتا ہے۔ جس میں باہر کی ہوا نہ پہنچ سکے۔ خارجی اور داخلی دنیا کو سیسہ بند دیواروں سے الگ الگ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

ان متغزلین کے کلام کو دیکھئے۔ جو سب سے زیادہ قدامت پسند اور "استاد" ہیں۔ ان پر بھی اس انقلابی دور کا اثر موجود ہے۔ جس طرح ان کی شاعری سطحی اور لفظی ہے۔ اسی طرح یہ اثر بھی محض لفظوں تک محدود ہے۔ یہ لوگ اپنے وقت کے ضمیر سے ناآگاہ ہیں اس لئے اُن کا ضمیر وقت کے اثرات سے آزاد ہے۔

آسی کو لیجئے۔ مانے ہوئے استاد ہیں "میرے شاگردوں کی تعداد ڈیڑھ سو تک ہے" اور ان کی شاعری کا نہج یہ ہے کہ انہوں نے "شاعری کے مختلف مشاقوں اور مختلف اسکولوں کا اتباع کیا۔ ابتدا میں ناسخ کے رنگ پر بہت سی غزلیں کہیں۔ بعدہٗ . . . حالی کے رنگ میں شعر کہے۔ ایک زمانے میں ایہام و تناسب مرغوب طبع رہا۔ ایک زمانے میں یہ سودا ہوا کہ ہر شعر میں کوئی محاورہ نظم ہونا چاہیئے . . . کلام غزل، نظم، قصیدہ . . . تمام اصنافِ سخن میں بہت کافی ہے۔" غرض چاروں اور چھائے ہوئے ہیں۔

مگر دیکھئے اصل انقلاب تو نہیں مگر "انقلاب زندہ باد" کا نیا نعرہ اس طرح گلی گلی کوچہ کوچہ گونجا ہے کہ اس کہنہ مشق استاد کے اپنے انتخاب کردہ اشعار کے چند صفحوں میں بھی "انقلاب" کا لفظ بار بار آیا ہے ؎

جب چمن میں کچھ انقلاب ہوا — اِک نہ اِک آشیاں خراب ہوا

مجھے احساس کم تھا ورنہ دورِ زندگانی میں — مری ہر سانس کے ہمراہ مجھ میں انقلاب آیا

حیرت آبادِ فنا میں لا کے آئے انقلاب — جو مرا دل تھا وہ اب آئینہ دارِ ناز ہے

ہو چکا تھا روشناسِ اقاتِ انقلاب — میں نے ہر آغاز کو سمجھا کہ انجام ہو گیا

ٹھہر گیا اسی مرکز پہ انقلاب آسی — شکستِ دل کی صدا بن کے رہ گیا ہوں میں

خدا جانے اب دل کہاں جا کے ٹھہرے　　　بڑے انقلابات سے ہو رہے ہیں

آسی سے عمر اور استادی کی شہرت میں کہیں بڑھ کر مرزا ثاقب لکھنوی ہیں۔ پوری بہتر سال کی عمر میں، اسی لئے اُن کے اشعار میں نئے فیشن کے رواجی لفظ نسبتاً کم ہیں۔ یہ "انقلاب" شاید ان کے انتخاب میں بھی دو تین بار آگیا ہے! لفظی اثرات پر زیادہ بحث بیکار ہے۔ اس دور کی اہم خصوصیت شعرا کی دروں بینی ہے جس کی بڑی وجہ تلخ حقایق سے چشم پوشی اور جس کا ایک نتیجہ احساسات و جذبات کا خود رسینی تجزیہ ہے؛ خود نگری کم اور خود بینی زیادہ! شاعر نظر اٹھا کر نہیں بلکہ نظر جھکا کر نابِ حیات پر نہیں بلکہ اپنی ناف پر ٹکٹکی جمائے دیکھتا ہے!

اس تجزیاتی انداز کا ایک مظہر ساؔ اور سےؔ کے الفاظ کا عام رواج ہے۔ گویا شاعر بار بار ایک کیفیت کو جانچ رہا ہے۔ تول رہا ہے ملاحظہ کرتا ہے اور چھوڑ دیتا ہے پھر پرکھتا ہے اور مماثلت کو بھی مشابہت سے زیادہ نہیں سمجھتا۔ جانتا ہے کہ ہر تجربہ ہر کیفیت اپنے محل پر یکتا ہے اس لئے تشبیہہ تام کا استعمال اگر ناروا نہیں تو بے محل ضرور ہے اور یہ بھی نہیں تو اُسے ناتسلی بخش کہنا بڑی حد تک جائز ہے۔ بہر صورت پوری طرح تسلی بخش نہیں۔ یہ اگر مگر ڈگمگایا ہوا خیال، خود بینی اور بے یقینی، دورِ حاضر کی نمایاں خصوصیت ہے۔ حالاتِ زندگی بھی کچھ اس طرح کے ہیں۔ ہندوستان میں پرانا زمینی نظام ٹوٹ رہا ہے، زراعتی زندگی ختم ہو رہی ہے اور صنعتی دور کا آغاز ہے۔ سڑک پر بیل گاڑی اور موٹر کا تصادم اور اوپر ہوائی جہاز غرا رہے ہیں اور خود یوروپ کی سطوت خونریز جنگوں میں مبتلا ہے، طرابلس کے جنگ کے بعد بلقان کی لڑائی اور پھر گذشتہ جنگِ عظیم۔ عالمگیر بدحالی کے بعد ابی سینیا کی تباہی، اسپین کی خانہ جنگی، چین جاپان کی مسلسل پیکار اور اس پر موجودہ ہولناک جنگ، خود اپنے ملک میں خلافت اور کانگریس کی معرکہ آرائیاں، ہندو مسلم آویزش، سامراجیت کی گرفت، بے کاری اور ایک انقلابی اشتراکی نظام کی ابتدا۔ کوئی نظر جمائے تو کس حالت پر؟

اس ایک ساؔ سیؔ کے استعمال ہی سے اس ذہنی حالت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے (ان الفاظ کا فیشن اس قدر ہے کہ آسیؔ[1] "بڑے انقلابات" کے ساتھ بھی "سے" کو برت رہے ہیں)

فانیؔ، فراقؔ اور ملاؔ کو لیجئے۔ بی۔ اے۔ ام۔ اے۔ ال ال بی تک پڑھے ہیں ؎

نہ مشرقی ہیں نہ مغربی ہیں عجیب سانچے میں ڈھل رہے ہیں

فانیؔ کی عمر ۶۳ سال کی ہے۔ مگر اس کی یاسیت اور متذبذب خیالی اس کی اپنی زندگی اور حالات حاضرہ کے عین مطابق ہے[2]

درپیش ہے پھر مسئلہ طاقتِ دیدار

---

[1] انقلاب اور ساؔ کے فیشن کا اجتماع آسیؔ کے ہاں "خوب" ہوا ہے ؎ بڑے انقلابات سے ہو رہے ہیں۔ اول تو ایک انقلاب نہیں انقلابات ہیں اور وہ بھی بڑے بڑے انقلابات۔ اس پر بھی "سے" کی موہومیت قائم ہے۔　　تاثیر

[2] یہ مضمون اگست میں لکھا گیا۔ جب فانیؔ زندہ تھے!

(پہلا مصرعہ غالب کے طرز میں ہے) اور دوسرا مصرعہ

پھر کچھ نگۂ شوق ہے گھبرائی ہوئی سی

(داغ کے انداز میں ہے) داغ اور غالب کا یہ امتزاج ہمارے متغزلین کی عام روش ہے۔ دوسرا شعر ہے

اک عالمِ دل ہے یہی دنیا یہی فردوس　　ہر شے نظر آتی ہے نظر آئی ہوئی سی

اور

دیکھوں ترے ہونٹوں پہ ہنسی آئی ہوئی سی

داغ نے بھی ایک اسی قسم کی غزل لکھی ہے۔

آنکھوں میں کچھ ملال سا ادا میں کچھ احتمال سا

مگر اس نے حسبِ عادت ظاہری احساسات پر اکتفا کیا ہے۔

فراقؔ کی عمر ۴۴ سال کی ہے۔ چند مصرعے ہیں[1]

ع　دل کو کئی کہانیاں یاد سی آ کے رہ گئیں
ع　تاروں کو نیند آئی ہوئی سی
ع　اک انگڑائی آئی ہوئی سی
ع　حسن افسردہ سا تھا اور عشق کو حیرت نہ تھی
ع　بجھی بجھی سی وہ نظر ملی ملی سی وہ نظر
ع　آسمانوں کو بھی جیسے آ رہی ہو نیند سی

آنند نرائن ملا کی عمر ۴۴ سال ہے۔ مدتوں انگریزی شعر کہتے رہے ہیں۔ کہتے ہیں

تا بہ دامن آئی اک بے رنگ سی پانی کی بوند　　تھا ہی کیا آنسو میں صرف انتہا ہونے کے بعد

چند مصرعے ہیں۔

ع　آنکھوں میں کچھ نمی سی ہے ماضی کی یادگار　ع　قفل سا اک زباں پہ تھا آنکھ میں کچھ نمی سی تھی

گویا کھل کے رو بھی نہیں سکتے۔ قدم قدم پر رکاوٹ اور احتیاط ہے۔ داغؔ اور فانیؔ کے یہاں یہ حالت معشوق کی ہے اور فانیؔ عشق سے باہر (کہ اس کے نزدیک شاید عشق کا جذبہ ہی اک یقینی حقیقت ہو سکتا ہے۔ باقی سب کچھ واہمہ اور نیستی ہے) جو مشاہدات ہیں اُن کو بے یقینی

[1] محض ردیف میں تناسب نہیں! — ناشر

سے دیکھا ہے۔ فراقؔ نے معشوق سے گزر کر عاشق کو بھی شرم احتیاط اور ضبط میں شریک کر لیا ہے اور ملّا نے عاشق کو معشوق بنا دیا یہاں تک کہ ؎

مجھے یہ ڈر ہے کہیں کچھ کہہ نہ دے نظر میری
انہیں گلہ کہ پیامِ نظر زباں پہ نہیں

یعنی معشوق تقاضائے بے باکی کر رہا ہے اور عاشق ڈر رہا ہے! اور یہ کہ ؏

وہ تو اٹھا چکا نقاب ہم نہ نظر اٹھا سکے

لیکن جہاں ملّا اندرونی جذبات کے متعلق اس قدر منفعل ہے وہاں مسائلِ حیات کے متعلق کھلم کھلا بغاوت کا اعلان کرتا ہے۔ تلافی کے طور پر۔ فانی کے برعکس۔

اس وقت ملّا کی نظمیں معرضِ بحث میں نہیں۔ ان میں یہ اثبات زیادہ قوی ہے۔ مگر غزل بھی دیکھئے کس طرح ڈانٹ کر کہتے ہیں ؎

سرِ محشر یہی پوچھوں گا خدا سے پہلے
تو نے روکا بھی تھا مجرم کو خطا سے پہلے

جواب دہی کے بجائے جرح بازی (ملّا وکیل بھی تو ہیں) شروع کر دی ہے! اقبال کا انداز ("یہ جہاں تیرا ہے یا میرا") بھی بظاہر کچھ ایسا ہی نظر آتا ہے۔ مگر وہاں بے باکی کا سبب عقیدت کا جوش ہے اور یہاں بے اطمینانی اور انکار کے جھگڑے! ؎

تری ہستی کے منکر ہوتے جاتے ہیں خدا والے
سنبھال اپنی خدائی کو ارے او آسماں والے

؎ یا یہی کہہ دے کہ رحمت تری قسمت میں نہیں
یا جو دینا ہے تو دے آج قیامت میں نہیں

(یہاں بھی لہجہ وہی "ارے او" کا ہے، گو مضمون خیالی ہے) خدا سے گزر کر مذہب کے متعلق کہا ہے ؎

تجھے مذہب مٹانا ہی پڑے گا روئے ہستی سے
ترے ہاتھوں بہت توہینِ آدم ہوتی جاتی ہے

اس روحانی الحاد کے پیشکار جوشؔ ملیح آبادی ہیں اور ان شراروں کو کالجوں کی بے تعلیمی ہوا دے رہی ہے! یقینی الحاد کے لئے مثبت تعلیم درکار ہے! اور یقینی ایمان کے لئے بھی!

آج کل لوگ عموماً اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں۔ فرقہ داری کا احیا۔ تو محض اقتصادی اور سیاسی حالات کی وجہ سے ہو رہا ہے ورنہ بقولِ اقبال۔ ؏ ہوس منزلِ لیلیٰ نہ تو داری و نہ من! ——— یہ ناپختگی اس زمانہ کی پیداوار ہے۔

فراقؔ اور ملّا ابھی ناپختہ ہیں۔ مگر (شاید اسی لئے) وہ پختہ کاروں سے زیادہ نئی پود کے صحیح ترجمان ہیں۔ ان میں ضبط و تحلیل کم ہے، رائج تاثرات کو زیادہ شخصی مدافعت کے بغیر اگل دیتے ہیں۔

نگار کے اس گلدستہ میں چار پختہ کار شاعر ایسے ہیں، جنہیں معاصرین میں بوجوہ نمایاں امتیاز اور قبولِ عام و خاص حاصل ہے۔ حسرتؔ، جوشؔ، حفیظؔ اور جگرؔ! (میرے نزدیک اثرؔ کی مہذب غزل موجودہ دور میں ایک بالکل الگ حیثیت رکھتی ہے، مگر اسے قبولِ عام حاصل نہیں۔ پھر بھی نہیں

سکتا۔ اس کے جانچنے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہوگا۔ مگر جوش کی نظم اس کی غزل پر اس قدر حاوی ہوگئی ہے کہ اب اُسے متغزلین میں شمار کرنا مناسب نہ ہوگا۔ جوش کا شاعرانہ ارتقا ہمارے دور کے خیالات کی ایک مکمل تاریخ ہے! اسکا جائزہ یہاں بے محل ہوگا۔

حفیظ کا سب سے بڑا معرکہ انکے گیت ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہیں اُنہوں نے فنی تجربات کچھ ایسی سادگی اور بے تکلفی سے کئے ہیں کہ ہمارے نہایت ہی جدید شعرا بھی اس سے اثر پذیر ہو رہے ہیں۔ ان میں سے ایک لکھتا ہے کہ حفیظ نے جو فنی تجربات بحر اور ہیئت کے لحاظ سے کئے۔ اُن کا اثر بڑھکر نہ صرف مختلف نئی صورتوں میں ظاہر ہوا بلکہ آزاد نظم کی حد تک جا پہونچا اور اب[1] وہ عرصے سے شاہنامۂ اسلام لکھ رہا ہے، مگر اس کی غزل اب تک زندہ ہے اور اردو ادب میں ایک ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔

حفیظ کی غزل میں سادگی اور خلوص تو ہے مگر انفرادیت کم ہے۔ وہ واضح اور شخصی تجربات کا اظہار ضرور کرتا ہے۔ مگر اسکی واردات عام تجربات سے مختلف نہیں مگر اس کی یہ عامیت عالمگیر ہے اور سبک روی مترنم ہے۔!

ہم ہی میں تھی نہ کوئی بات یاد نہ تم کو آسکے　　　تم نے ہمیں بھلا دیا ہم نہ تمہیں بھلا سکے
ہوش میں آچکے تھے ہم جوش میں آچکے تھے ہم　　　بزم کا رنگ دیکھ کر سر نہ مگر اٹھا سکے
رونق بزم بن گئے لب پہ حکایتیں رہیں　　　دل میں شکایتیں رہیں لب نہ مگر ہلا سکے
اہل زباں تو ہیں بہت کوئی نہیں ہے اہل دل　　　کون تری طرح حفیظ درد کے گیت گا سکے

ع "ہوش میں آچکے تھے ہم جوش میں آچکے تھے ہم" ۔ پے بہ پے ہم آہنگ الفاظ ہیں۔ اور "لب پہ حکایتیں ہیں"۔ "دل میں شکایتیں ہیں"۔ دو لخت بھی ہیں اور پیوستہ بھی ہیں۔ مطلع کس قدر ہلکا پھلکا ہے اور نیازمندانہ خلوص سے لبریز! محض لفظی الٹ پھیر نہیں۔ مقطع میں اپنے متعلق وہی کہا ہے جو میں لکھنا چاہا ہے ساری غزل میں ایک وارداتی کیفیت ہے اور ایک موضوع ذہنی سے خطاب! سہل ممتنع کلام ہے۔

حسرت کی جذباتی طبیعت پر حالات وقت نے ایسا گہرا اثر کیا کہ وہ شدتِ احساس کی وجہ سے خاموش ہوکر رہ گیا۔ اس کی غزل اسکے ان تاثرات کے اظہار کی کفیل نہ ہوسکی اور نظم کے لئے اس میں مناسب تسلسل اور افکار کی یک جہتی نہ تھی۔ یہ اُس کے غزلیہ خلوص کا خارجی ثبوت ہے کہ اس نے شدت سے کہی ہوئی وارداتوں کو کھوکھلے الفاظ میں دہرانے سے انکار کر دیا ہے۔

جگر خالص غزلگو ہے اور اسے اس پر ناز بھی ہے۔ جگر خود کہتا ہے کہ "حسن و عشق ہی میری زندگی ہے" مولانا سلیمان ندوی "شعلۂ طور" کے تعارف میں لکھتے ہیں کہ جگر کی شاعری کے معنوی خیالات بہت مختصر ہیں۔ وہ انہیں الٹ پھیر کر دہراتے رہتے ہیں اور یہ کہ جگر کسی نادیدہ کا سراپا مشتاق ہے۔"

جگر کی شاعری میں انفرادی واردات و تجربات بہت کم ہیں۔ اس کا شاعرانہ معشوق نادیدہ ہے اور جہاں کہیں معمولی واردات ہیں ان میں داغ کا سا عامیانہ پن ہے اور وہ جو زمین زادہ ہے "داغ آپکا غلام نہیں" میں "عشق کو ذلیل و رسوا صورت میں" پیش کرنے سے انحراف ہے۔ وہ جگر میں بھی ہے۔ مگر جگر نے داغ کی طرح حسن کو رسوا نہیں کیا۔ حسن و عشق کے تعلقات کو فطری سطح پر رکھا ہے لیکن جگر کا عشق عموماً عشقبازی ہوکر رہ جاتا ہے۔

اُف یہ تیغ آزمائیاں توبہ　　　تیری نازک کلائیاں توبہ

[1] میراں جی "ادبی دنیا" میں وتاثیر

آستینوں کا وہ چڑھا لینا گوری گوری کلائیاں توبہ
نظروں نظروں میں سرگزشتِ فراق دونوں جانب دہائیاں توبہ
پھر وہی چشمِ مست و جام بدست پھر وہی نغمہ سائیاں توبہ

بقولِ جگر یہ غزل اُن کی زندگی کے معاشقہ کے ایک اہم واقعہ سے متعلق ہے۔ مگر اس واردات میں وہ آگ سے آگے نہیں بڑھ سکے۔ آہ، توبہ، اُف، اس قسم کے الفاظ سے شخصی احساس کی شدت ظاہر ہوتی ہو تو ہو، شاعرانہ احساس کا خلوص ثابت نہیں ہوتا۔ اور محض شدتِ احساس کسی ذاتی یا شاعرانہ تجربہ کو عمیق نہیں بنا سکتی۔ لیکن اس قسم کے اشعار بھی اس کے ہاں بہت کم ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس کے واردات کی سطحیت عموماً نظر انداز کی جاتی ہے اور اس کے نادیدہ معشوق ہی کو دیدنی قرار دیا جاتا ہے اور نیک پاک لوگ واردات کو باتاثیر مگر جگر کو روحانیت کا متلاشی گردانتے ہیں۔ تو پھر جگر کی غزل کی اس قدر دھوم کیوں ہے ـــــــ اس کی بڑی وجہ جگر کی مستی ہے۔ ذاتی مستی اور شاعرانہ مستی! جگر کہتا ہے کہ میری زندگی اور میری شاعری میں بالکل مطابقت ہے اور جگر کی زندگی جہاں رندمشرب لوگوں کے لئے بلاغت کا ذریعہ ہے وہاں آرزو دکشتہ محروموں کو تمثیلی لذت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ نوجوان اسے "بغاوت" سمجھتے ہیں اور بے مزہ زندگی گذارنے والے اسے رومانی تصور کرتے ہیں! غرض جگر ایک جیتا جاگتا افسانہ بن کر رہ گیا ہے اور ناکردہ کار لوگ اس کی رندانہ زندگی میں محفوظ طریقہ سے شریک ہو کر بن پیئے جھومتے ہیں! اور اس کے پرستار اس کی موجودہ خشک زندگی کو شاعرانہ "توبہ" کہکر دل کو تسلی دے لیتے ہیں۔ اس کی شاعرانہ مستی کی بنیادی وجہ بھی وہی عشقیہ تجربات کی کمی ہے۔ اُسے عشق کی تلاش ہے۔ اور وہ اپنی محرومی سے کبھی کبھی کراہتا بھی ہے: "آپ میرے کلام میں . . . . بہت ہی نازک سی موج درد ضرور محسوس کریں گے"۔ مگر یہی محرومی اُسے "خوگرِ جمال" نہیں ہونے دیتی اور اس کی مستی کو افسردگی سے بچا لیتی ہے۔ اس طرح اس کے کلام میں ایک قسم کی تندی پائی جاتی ہے اور ایک قسم کی منفی طہارت بھی۔ یہ مستی کامرانی یا ناکامی کی امید کی مستی نہیں۔ نشاط انگیز مستی نہیں، اندوہ ربا نشہ ہے۔

جگر کے معرکہ کے اشعار عموماً عشق کے متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے عشقیہ واردات کا تجزیہ کرتا رہتا ہے اس نے ایک طرح کا فلسفۂ عشق وضع کر لیا ہے۔ جو مضمحل مزاجوں کے لئے فلسفۂ حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کے حقائق کے متعلق کسی قسم کی تلخ تبدیلی کئے بغیر خوش اوقات لوگ ذاتی جذبات کی آغوش میں پرورش پاتے رہتے ہیں اور اپنی پرانی اقدار پر نہ فقط قانع رہتے ہیں۔ بلکہ اُن شخصی عشقیہ اقدار کو نئی اقدار سے بہتر سمجھنے لگتے ہیں۔ اُس نے حقائقِ حیات کی مختلف اقدار کو جانچنے کے بجائے حقائق ہی سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ حقائق غیر حقیقی ہیں اصلی حقائق تو محض شخصی جذبات کی اچھل کود ہے۔ اور یہ اچھل کود اصل حیات ہے!

زیست ہے زیست جو رگ رگ میں رواں ہے مئے عشق
موت ہے موت اگر رقص نہیں جوش نہیں

ساری غزل دیکھئے۔ حسن و عشق کے متعلق کلیئے مرتب کئے گئے ہیں۔ دونوں کو آمنے سامنے نہیں کیا۔ کوئی تجربہ

بیان نہیں کیا۔

حسن سے عشق جدا ہے نہ جدا عشق سے حسن — کونسی شے ہے جو آغوش در آغوش نہیں
عشق اگر حسن کے جلووں کا ہے مرہونِ کرم — حسن بھی عشق کے احساں سے سبکدوش نہیں

لہیں اپنا اندازہ کیا ہے۔ ہوش کو بے ہوشی قرار دیا ہے۔

بند مجھ کو جو سمجھتے ہیں انہیں ہوش نہیں — میکدہ ساز ہوں میں میکدہ بردوش نہیں
کونسا جلوہ یہاں آنے ہی بیہوش نہیں — دل مرا دل ہے کوئی ساغرِ سرجوش نہیں
اپنے ہی حسن کا دیوانہ بنا پھرتا ہوں — میری آغوش کو اب حسرتِ آغوش نہیں

اور تجربات کے بجائے ان کی یادیں ہیں ؎

کبھی ان مدبھری آنکھوں سے پیا تھا اک جام — آج تک ہوش نہیں، ہوش نہیں، ہوش نہیں
مٹ چکے ذہن سے سب یادِ گزشتہ کے نقوش — پھر بھی اک چیز ہے ایسی جو فراموش نہیں
مل کے اک بار گیا ہے کوئی جس دن سے جگر — مجھ کو یہ وہم ہے جیسے مرا آغوش نہیں

یا تجربات کی تلاش ؎

پاؤں اٹھ سکتے نہیں منزلِ جاناں کے خلاف — اور اگر ہوش کی پوچھو تو مجھے ہوش نہیں

غرض غزلوں کی غزلیں اسی طرح کی ہیں۔ واردات کم، تاثرات اور انتقادات زیادہ ؛ چونکہ یہ انتقاد جذبات کے متعلق ہے اسلئے اس میں تجرد خیالی کی برودت پیدا ہوگئی ہو۔ مٹھی میں لیجیئے تو یہ سمندر کی جھاگ ہے اور جو نظارہ باری پر اکتفا کیجیئے تو ایک طلسماتی غبارہ ہے جو لمحہ بہ لمحہ رنگ بدلتا رہتا ہے۔

ع ـ نشہ ہا شاداب رنگ ساز ہا مست طرب ! ـــــــ

جگر کا قابل توجہ کلام وہ چند غزلیں ہیں۔ جو اُس کے دیوان کی اشاعت کے بعد مختلف رسائل میں شائع ہوئی ہیں۔ اور یہ پُرکیف غزلیں اردو غزل میں ایک واضح حیثیت رکھتی ہیں۔ شعلۂ طور بڑی حد تک مایوس کن ہے اور اس میں بھرتی کی کثرت ہے ؛

تاثیر

محب الحسن

سرمایہ داری، اس کا عروج اور زوال

سرمایہ داری کی سب سے پہلے داغ بیل انگلستان میں پڑی اور وہیں اس کی نشوونما ہوئی۔ کیونکہ انگلستان کا سیاسی، معاشی اور مذہبی ماحول اس کی ترقی کے لئے بہت موزوں تھا۔ دنیا کے کسی اور ملک میں اس وقت یہ حالات موجود نہ تھے۔ مشرقی ممالک کو خارجی حملوں اور جاگیری جنگوں کی وجہ سے کبھی اتنا امن وامان نصیب نہ ہو سکا کہ تجارت اور صنعت وحرفت کی ترقی کا سلسلہ برابر قائم رہتا۔ غیر مہذب اقوام مثلاً ساکا، ہن اور منگول کے حملوں نے نہ صرف تجارتی راستوں کو ایک عرصہ کیلئے غیر محفوظ بنا کر تجارت کو اور نتیجۃً صنعت وحرفت کو غیر معمولی نقصان پہونچایا۔ بلکہ سماجی نظام کی بنیادوں کو بھی درہم برہم کردیا۔ ان وجوہات سے صنعتی ترقی کبھی اس حد تک نہ ہو سکی کہ ایک نئے سماجی نظام کی تشکیل ہو سکے۔

اگر ہم یورپ کی طرف توجہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ پندرھویں صدی میں اہل پرتگال اور اہل ہسپانیہ سب سے زیادہ منظم اور مہم پسند لوگ تھے۔ یہ اس کشمکش اور جدوجہد کا نتیجہ تھا جو ان کو آزادی حاصل کرنے کے لئے موروں (MOORS) کے خلاف کرنا پڑی۔ اور جب آزادی نصیب ہوگئی تو کامیابی کے نشہ میں مخمور ہو کر انہوں نے بڑی بڑی مہمیں سر کیں۔ کولمبس نے نئی دنیا تلاش کی اور واسکو ڈیگاما نے ہندوستان جانے کا نیا راستہ معلوم کیا۔ اہل پرتگال نے فن جہازرانی وجہاز سازی میں اتنی ترقی کی کہ وہ مشرق کی تمام بحری تجارت پر جو کہ اہل عرب، وینس وجینوا (VENETINS And - GENOESE) کے ہاتھوں میں تھی قابض ہو بیٹھے۔ اہل ہسپانیہ کے حصہ میں نئی دنیا اور اس کی سونے کی کانیں آئیں۔ چنانچہ سولہویں صدی میں یہ دونوں قومیں دنیا کے ایک بڑے حصہ پر چھائی ہوئی تھیں۔

لیکن سترھویں صدی سے ان پر زوال آنا شروع ہوگیا۔ اول تو ہالینڈ اور انگلستان نے اشتراک کر کے ان کی طاقت کو بالکل توڑ دیا۔ اس کے علاوہ جاگیری نظام اور رومن کلیسائی اثرات نے ہسپانیہ اور پرتگال پر ایسی جمود کی کیفیت طاری کردی کہ وہاں کوئی ایسا طبقہ نہ پیدا ہو سکا۔ جو نئی ترقیوں اور نئے اصولوں کا علمبردار ہوتا۔ ہسپانیہ قرون وسطیٰ کے نظام کی زنجیروں میں ابھی تک جکڑا ہوا ہے۔

تیرھویں صدی سے ہالینڈ کا عروج شروع ہوا۔ لیکن تھوڑے عرصہ کے بعد برطانیہ نے اس سے تجارتی رقابت اور جنگ پر کمر باندھ لی۔ جس کا نتیجہ اس کے لئے بہت نقصان دہ ثابت ہوا۔ وہ ایک چھوٹا سا ملک تھا اور برطانیہ سے مقابلہ کرنا اس کے امکان سے باہر تھا۔ چنانچہ اس صدی کے آخر سے اس کا زوال شروع ہوا اور برطانیہ اس کا قائم مقام بنا۔ فرانس نے بھی سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں بہت ہاتھ پیر پھیلائے۔ تجارت کے لئے کمپنیاں بنائیں۔ نئی دنیا میں نوآبادیاں قائم کیں اور ہندوستان پر قبضہ کرنے کے لئے انگلستان سے بڑی

بڑی معرکہ آرائیاں کیں۔ لیکن فرانس کو بھی اس تجارتی دوڑ میں شکست ہوئی۔ وہ بھی ہسپانیہ کی طرح جاگیری نظام اور مذہبی تعصب کا شکار ہو کے رہ گیا۔

ان ممالک کے برعکس انگلستان کے سماجی ارتقا نے ایسا رنگ اختیار کیا کہ صنعتی انقلاب وہیں ہوا اور موجودہ سرمایہ داری نظام کی بنیاد بھی وہیں پڑی۔ انگلستان میں بارھویں اور تیرھویں صدیوں ہی سے ایک ایسا درمیانی طبقہ پیدا ہونے لگا تھا جس نے اون کی تجارت کی وجہ سے بہت تیزی کے ساتھ ترقی شروع کر دی۔ سولھویں صدی میں اس طبقہ نے اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ ٹیوڈر حکمرانوں کو باغی امرا کی سرکوبی کے لئے اس سے تعاون کرنا پڑا۔ ٹیوڈر خاندان نے اس مدد کے بدلے تجارت کو فروغ دینے میں ہر طرح سہولتیں بہم پہنچائیں۔ تجارتی کمپنیوں کی سرپرستی کی۔ نوآبادیاں قیام کیں۔ انگلستان کی بحری طاقت کی بنیاد ڈالی اور ہسپانیہ سے لڑائی مول لی۔ ان وجوہات سے تجارت پیشہ لوگ اس قدر قوی ہو گئے کہ جب اسٹورٹ خاندان کا دور دورہ ہوا اور انہوں نے تجارت پر پابندیاں عائد کرنا شروع کر دیں تو ان لوگوں نے مقابلہ پر کمر باندھ لی۔ اسکا نتیجہ ۱۶۴۲ء۔ ۱۶۴۸ء کی خانہ جنگی تھی۔ اس جنگ میں شاہی استبداریت اور جاگیرداری کو شکست ہوئی۔ اور ۱۶۸۸ء کے بعد عنانِ حکومت تجارت پیشہ لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ اس کی وجہ سے تجارت میں برابر ترقی ہوتی گئی اور ایسے قوانین و ضوابط بن گئے جن سے اس میں اور فروغ ہوا۔ ٹیوڈر حکمرانوں کی وسیع الخیالی، بیدار مغزی اور تدبر کی وجہ سے انگریز فرانسیسیوں اور جرمنوں کے مقابلہ میں بہت پہلے ہی سے ایک متحد قوم بن چکے تھے۔ وہ بڑی حد تک اور ملکوں کی مذہبی جنگوں کے خطرناک نتائج سے محفوظ رہے۔ اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی قومیت کی تشکیل مذہبی یکسانیت اور مذہبی رواداری پر استوار کر لی۔ ملک کی داخلی تجارت محاصل سے آزاد تھی اور خارجی تجارت کے لئے بحر اٹلانٹک میں واقع ہونا تائید قدرت کے مترادف تھا۔ ان سب حالات سے فائدہ اٹھا کر تجارتی طبقہ نے اپنی دولت خوب بڑھا لی۔ کارخانے قائم ہونے لگے تاکہ دوسرے ملکوں کو (خاصکر امریکہ کی انگریزی نوآبادی کو جسے اشیا کی بہت ضرورت تھی) مصنوعات بھیجے جائیں۔ لیکن چونکہ ان کارخانوں میں ہاتھ سے کام ہوتا تھا۔ اس لئے نہ صرف انگریزی نوآبادیوں کو ان کی ضروریات کا سامان پہنچانا مشکل تھا۔ بلکہ ذرائع آمدنی بھی محدود تھے۔ اس وقت یہ ضروری تھا کہ دولت آفرینی کا کوئی دوسرا طریقہ وجود میں آئے۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کے آخر سے ایجادات اور اختراعات ہونی شروع ہوئیں اور ہاتھ کے بجائے مشین سے چیزیں بننے لگیں۔ یہی وہ حیرت انگیز تغیر ہے جسے صنعتی انقلاب کہا جاتا ہے۔ گویا انگلستان نے اپنے سماجی، سیاسی اور خاصکر اقتصادی ارتقا کی بدولت اس حد تک ترقی کر لی تھی کہ وہ انسانی تہذیب کے پچھلے ذہنی اور سائنسی کارناموں سے مستفید ہو کر ایک بالکل نیا قدم اٹھائے اور دنیا میں ایک عظیم الشان تغیر پیدا کر دے۔ یہاں پر میں صنعتی انقلاب کے صرف اقتصادی اور سماجی پہلوؤں پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

اُس کا جو سب سے اہم نتیجہ ہوا وہ یہ تھا کہ اس کی وجہ سے ایک نئے سماجی نظام کی جس کو ہم سرمایہ داری کہتے ہیں تشکیل شروع ہو گئی۔ یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ اٹھارھویں صدی کے قبل سرمایہ داروں کا بالکل وجود نہ تھا۔ سرمایہ دار تھے۔ لیکن اُن کی دولت محدود تھی۔ کیونکہ ذرائع

پیداوار سادے اور غیر ترقی یافتہ تھے اور تجارت ذرائع آمدورفت کی دشواریوں کی وجہ سے بہت کم تھی۔ حکومت اور رعایا دونوں کا ذریعہ آمدنی زیادہ تر زمین تھی اور زمیندار اور رعایا کے باہمی رشتہ پر اس زمانے کے تمام سماجی نظام کی بنیاد تھی لیکن صنعتی انقلاب سے ایک عظیم الشان تبدیلی واقع ہونے لگی۔ سرمایہ پیدا کرنے کے لامحدود طریقے ایجاد ہوگئے۔ نئی ایجادات اور اختراعات کی وجہ سے تجارت اور صنعت و حرفت لوگوں کی زندگی پر حاوی ہوگئی۔ اور بجائے اس کے کہ لوگ کاشتکاری کو اپنا ذریعہ معاش بنائے رکھتے، اب اکثریت نے فیکٹریوں کی ملازمت کرکے اپنا پیٹ پالنا شروع کر دیا۔ رعایا اور زمیندار کے دیرینہ تعلقات منقطع ہوگئے اور اس کے بجائے مزدور اور سرمایہ دار کے درمیان نئے رشتوں کی بنیاد پڑ گئی۔

کسانوں نے خوشی سے کاشتکاری نہیں ترک کی بلکہ ان کو مجبوراً ایسا کرنا پڑا۔ تیرھویں ہی صدی سے انگلستان میں بڑے بڑے زمینداروں نے اپنی زمینوں کو کاشتکاروں کے قبضہ سے نکالکر احاطہ بندی شروع کر دی تھی۔ ان جگہوں میں وہ بھیڑیں پالتے تھے۔ کیونکہ اُون کی تجارت زراعت کے مقابلہ میں زیادہ نفع بخش تھی۔ لیکن اس احاطہ بندی سے جس کو کہ پارلیامنٹ نے بھی قانوناً جائز قرار دیدیا ہزاروں کسان بے روزگار ہوگئے اور شہروں میں روزی کی تلاش میں پھرنے لگے۔ صنعتی انقلاب سے ان کی تعداد میں اور اضافہ ہوگیا۔ کیونکہ بڑے زمینداروں نے زراعت مشین کے ذریعے سے شروع کر دی۔ جس سے احاطہ بندی کی تحریک اور بھی زیادہ تیز ہوگئی۔ اس وجہ سے بیچارے کاشتکاروں کو بیروزگار ہو کر اور دیہات کی آزاد اور تندرست زندگی کو خیرآباد کہکر ملوں میں غلامی کرنے کے لئے شہروں میں آنا پڑا۔

اس زمانے میں نہ کوئی فیکٹری کے قانون تھے اور نہ مزدور اتنے بیدار و منظم تھے۔ کہ وہ اپنے حقوق کا تحفظ کر سکتے۔ سرمایہ داران سے جانوروں کا سا برتاؤ کرتے۔ کام بہت لیتے لیکن اجرت اتنی بھی نہ دیتے کہ وہ اپنا پیٹ پال سکیں۔ پانچ چھ برس کے بچوں اور حاملہ عورتوں تک سے زمین سے کئی سو گز نیچے کانوں کے اندر اتنی محنت و مشقت کے کام لئے جاتے کہ ان کا حال سنکر بدن کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ مزدوروں سے چودہ چودہ اور سولہ سولہ گھنٹے کام لیا جاتا اور ان کو رہائش کیلئے مرغیوں کے ڈربے ایسے مکانوں میں جگہ دی جاتی ایک چھوٹے اور گندے کمرے میں پورے پورے خاندانوں کو زندگی بسر کرنا پڑتی۔ اکثر چھوٹے بچے اپنے گندے بستروں سے دو تین یا چار بجے صبح کو اٹھائے جاتے اور رات کے دس گیارہ بجے تک ان سے بہت ہی معمولی اُجرت پر کام لیا جاتا۔ کارل مارکس ایک بیس سالہ لڑکی کے دردناک قصے کو جس کا نام میری آین والکلے تھا اس طرح سے درج کرتا ہے۔ میری ایک بڑے اور معزز عورتوں کے کپڑے سینے کے فرم میں ملازم تھی۔ اس کو روزانہ ساڑھے سولہ گھنٹے اور بعض اوقات بیس گھنٹے متواتر کام کرنا پڑتا اس کے بدن اور گھٹتی ہوئی طاقت میں قہوہ اور شراب سے جان ڈالی جاتی۔ آخرکار ایک مرتبہ ایک شاہی رقص کے سلسلہ میں اس کو اعلیٰ طبقے کی خواتین کا لباس بنانے میں ساڑھے چھبیس گھنٹے کی مسلسل محنت کرنا پڑی۔ اس کے بعد اس کو ایسے کمرے میں سونے کو جگہ ملی جس میں تقریباً تین اور لڑکیاں تھیں۔ اس میں نہ ہوا کا گذر تھا اور نہ کوئی آرام کا سامان تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ میری دو دن بیمار رہ کر مر گئی۔ اس واقعہ کو استثنائی نہ سمجھنا چاہئے۔ بلکہ یہ نمونہ ہے ان لاکھوں مزدوروں کی زندگی کا جن کو انقلاب

اور غم کے سوا کبھی آرام و آسائش سے سابقہ ہی نہ پڑتا تھا۔ ان سب باتوں پر مستزاد ایک اور ہیبت ناک مصیبت اُن کے سر پر منڈلایا کرتی تھی۔ یہ بیروزگاری کا خوف و خدشہ تھا۔

مغربی یورپ کی صنعتی ترقی سے کساد بازاری کا آنا لازم ہوگیا۔ چونکہ نئی ایجادات اور اختراعات کا سلسلہ برابر جاری رہا اس لئے دولت کی پیدائشی قوتیں بھی ترقی کرتی گئیں۔ سرمایہ میں اضافہ ہوتا گیا اور نئے نئے ذرائع پیدائش بھی قائم ہوتے گئے۔ لیکن اشیا اپنی کھپت سے کہیں زیادہ پیدا ہونے لگیں۔ چنانچہ اس کی وجہ سے قیمتیں کم ہوجاتیں اور چونکہ فائدہ کی گنجائش کم ہوتی اس لئے سرمایہ دار اپنی فیکٹریوں کو بند کردیتے اور ہزاروں مزدور بیروزگار ہوجاتے۔ اکثر قیمتوں کو بڑھانے کے لئے سرمایہ دار ہزاروں ٹن سامان یا تو جلادیتے یا اس کو سمندر میں پھینک دیتے۔ لیکن ہر حالت میں عوام ہی کو مصیبت اور تنگدستی کا شکار ہونا پڑتا۔

ان دشواریوں کا حل یوں ہوسکتا تھا کہ اول تو پیدائش ایک خاکے اور نظام کے ماتحت کی جاتی اور یہ مدنظر رہتا کہ اس میں اور عوام کی ضروریات میں ایک توازن قائم رہے لیکن یہ کیسے ممکن تھا۔ سرمایہ داری نظام میں پیدائش کسی خاکے اور تخمینے سے نہیں بلکہ اندھادھند طریقے سے کی جاتی ہے۔ سرمایہ دار لوگوں کی ضروریات مدنظر نہیں رکھتے بلکہ ان کو اپنے ذاتی فائدہ کا خیال رہتا ہے۔ دوسرا حل یہ تھا کہ مزدوروں کو اتنی کافی اجرت دی جاتی کہ وہ اپنی تمام ضروریاتِ زندگی کا سامان خرید سکتے۔ اس طرح مال کی کثرت اور خریداروں کی کمی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ کساد بازاری کا وجود بھی غائب ہوجاتا۔ لیکن اس اسکیم پر سرمایہ دار کب عامل ہوسکتے تھے۔ اس لئے کہ یہ ان کے اصولوں کے منافی ہے۔ وہ پیداوار کی لاگت کو کسی طرح بھی بڑھانا نہیں چاہتے۔ اس کے اختیار کرنے کے یہ معنی تھے کہ وہ اپنے ہاتھوں اپنے پیروں کلہاڑی ماریں۔

چنانچہ سرمایہ داروں نے اپنی مشکلات کا حل یوں کیا کہ وہ دوسرے ملکوں کی طرف متوجہ ہونے لگے۔ تاکہ ان پر سیاسی اثر یا حکومت قائم کرکے ان کو اپنے مال کی منڈیاں بنائیں۔ انگلستان نے ہندوستان کی اندرونی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر اسی غرض سے اس پر اپنا اقتدار قائم کردیا اور رفتہ رفتہ اس کی صنعت و حرفت کو ختم کرکے اس کو اپنی مصنوعہ اشیاء کیلئے منڈی بنالیا۔ یہی حال ایشیا اور افریقہ کے دوسرے ممالک کا بھی ہوا یعنی یہ کہ وہ برطانیہ کو کچا مال بھیجنے لگے اور اس کے بدلے میں ان کو مشین کی بنی ہوئی چیزیں ملنے لگیں۔ انیسویں صدی کے پہلے پچاس برس تک برطانیہ کی تجارت کا سکہ تمام دنیا پر جمارہا اور وہ تقریباً ہر جگہ اپنا مال بھیجتا رہا۔ لیکن یہ سلسلہ ہمیشہ تو قائم نہیں رہ سکتا۔ فرانس نے جو کہ شاہی استبدادیت۔ جاگیری نظام اور مذہبی تعصب کی وجہ سے ابھی تک پیچھے تھا۔ ۱۷۸۹ء کے انقلاب کے ذریعے سے ان چیزوں سے چھٹکارا حاصل کرلیا اور صنعتی ترقی شروع کردی۔ جرمنی نے بھی انیسویں صدی کے وسط سے جبکہ وہاں قومی اتحاد قائم ہوگیا صنعت و تجارت کے میدان میں قدم رکھا۔ اس کے بعد اٹلی کی باری آئی۔ اسلئے کہ اسکو قومی آزادی بعد میں نصیب ہوئی اور وہ ۱۸۷۰ء میں اس قابل ہوا کہ مرکزی حکومت قائم کرسکے۔ چونکہ برطانیہ اور فرانس میں اور ملکوں کے مقابلہ میں سماجی اور سیاسی حالات پہلے موافق ہوگئے۔ انیسویں صدی کے آخری بیس سال میں اس براعظم کی بھی باری آئی اور برطانیہ۔ فرانس بلجیم اور جرمنی نے یہاں بڑی بڑی نوآبادیاں حاصل کیں اور تقریباً اس کے ۹/۱۰ حصے پر قابض ہوگئے۔ لیکن باوجود اس کے سرمایہ دار ملکوں کو سیری

حاصل نہ ہو سکی۔ اُن کی حالت عرصہ دراز تک زنبیل کی سی تھی جس میں جو کچھ آتا وہ ہضم ہو جاتا۔ چونکہ سرمایہ بڑھتا رہا نئی ایجادات ہوتی رہیں اور پیدائش کی قوتوں میں اضافہ ہو گیا اس لئے جو نوآبادیاں اور مقبوضات ان کے پاس تھے وہ ان کی ضروریات کیلئے ناکافی ہو گئے اور پرانی تقسیم تسلی بخش ثابت نہ ہو سکی۔ چنانچہ بیسویں صدی کے آغاز سے ہی یورپ کے ممالک میں ایک دوسرے کے دائرۂ اثر کو اس سے چھیننے کی جدوجہد شروع ہوئی۔ جرمنی نے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے صنعتی میدان میں انگلستان اور فرانس کے بعد قدم رکھا اور اسے ان کے مقابلہ میں بہت کم نوآبادیاں ملیں لیکن اس نے اتنی تیزی سے ترقی شروع کر دی کہ اسکو نوآبادیوں کی کمی بہت جلد محسوس ہونے لگی۔ جرمنی کو ایسے خطوں کی ضرورت تھی جہاں سے اسکی فیکٹریوں کیلئے خام مال دستیاب ہو اور جنہیں منڈیاں سمجھے وہ اپنی مصنوعہ اشیاء بھیج سکے۔ چنانچہ جرمنی انگلستان اور فرانس کو تباہ کرنے کے منصوبے باندھنے لگا اور انگلستان اور فرانس بھی جرمنی کی صنعتی ترقیوں اور بری اور بحری قوت کو دیکھ کر حسد کرنے لگے اور اسکی تباہی کے درپے ہو گئے۔ ان ممالک کے مفاد کے تصادم کا نتیجہ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم تھی

لیکن اس جنگ سے کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اس لئے کہ اب سرمایہ داری کا آخری دور آ پہونچا تھا۔ اس صدی کے شروع ہی سے اجارہ داری کی تحریک شروع ہو چکی تھی جو اب بہت شدید ہو گئی۔ سرمایہ داروں نے اسکو بین الاقوامی تجارتی رقابتوں میں کامیابی کا اور منڈیوں پر قبضہ کرنے کا بہت اچھا ذریعہ تصور کر لیا۔ کیونکہ یکجا ہونے سے [illegible] ایک ہی مقام پر مال سستا بنایا جا سکتا ہے اور سستا بیچا بھی جا سکتا ہے۔ بمقابلہ اس کے کہ وہ الگ الگ بنایا جائے۔ اس کے علاوہ بڑی کمپنیاں کساد بازاری کا مقابلہ بھی آسانی سے کر سکتی ہیں۔ لیکن اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ علاوہ اُن چھوٹی چھوٹی کمپنیوں کے جو کساد بازاری سے خود ختم ہو گئیں باقی کو یا تو بڑی کمپنیوں نے مجبور کر کے اپنے میں شامل کر لیا یا ان کو مقابلہ کے ذریعے سے تباہ کر دیا۔ اس طرح سے کارٹل (CARTAL) ٹرسٹ (TRUST) اور کمبائن (COMBINE) کے قائم ہونے کا سلسلہ برابر تیز ہوتا گیا۔ لیکن اس سے کساد بازاری کا آنا بند نہ ہو سکا بلکہ پہلے انیسویں صدی میں تو یہ ایک میعادی بیماری تھی۔ مگر اب یہ ایک مستقل مرض بن گئی۔ اور وہ تمام تضاد جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے اب نمایاں طریقے سے اپنا اثر دکھلانے لگے۔ تجارتی رقابتوں، انتقامی محاصل اور نوآبادیوں کی کی از سر نو تقسیم کی جدوجہد کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور سرمایہ دار ملک پھر دوبارہ جنگ کے لئے تیاریاں کرنے لگے۔ اس نظام کے فطری نقائص تھے جو اس کو تیزی کے ساتھ تباہی کی طرف دھکیل رہے تھے۔ اس کے ساتھ ہی ایک اور عنصر تھا جو اسکی فنا کا خواہشمند تھا۔ یہ مزدور تھے جو محسوس کرنے لگے کہ سرمایہ داروں کی تباہی اور بربادی میں ان کی نجات اور بہبودی کا راز پنہاں ہے۔ ان میں اتنا سیاسی شعور اور اتنی بیداری پیدا ہو گئی تھی۔

کہ وہ سمجھنے لگے کہ سماج کا معاشی نظام بہت ناقص ہے اور اس کا مقصد صرف تباہی، جنگ، بیروزگاری اور افلاس کو پیدا کرنا ہے۔ اس سے تنگ آ کر انہوں نے یہ ارادہ کر لیا کہ سرمایہ داری کو ختم کر دیں اور اس کے بجائے ایسا نظام قائم کریں جس میں ذرائع پیداوار (یعنی فیکٹریاں۔ زمین۔ کانیں وغیرہ) افراد کی نہیں بلکہ تمام قوم کی ملکیت ہوں۔ پیدائش کی بنیاد ذاتی منفعت پر نہیں بلکہ ضرورت عامہ پر ہو۔

سرمایہ داروں کے سامنے ان حالات میں تین صورتیں تھیں۔ اوّل تو کچھ دے دلا کر مزدوروں کی تالیف قلوب کر لیتے اور اس طرح سے ان کو باغیانہ سے باز رکھتے۔ انیسویں صدی میں سرمایہ دار اس اصول پر ایک حد تک عامل رہے اور اپنی نوآبادیوں کی لوٹ کے مختلف دسترخوان سے چند سوکھے ٹکڑے مزدوروں کو بھیک دیتے رہے لیکن بیسویں صدی سے ان مقبوضات اور نوآبادیوں کی قومی تحریکوں اور صنعتی ترقیوں نے رفتہ رفتہ اس بات کو مشکل بنا دیا۔ اس کے علاوہ سرمایہ داروں نے یہ بھی محسوس کیا کہ بین الاقوامی تجارتی مقابلہ میں کامیابی کی یہی صورت ہے کہ مزدوروں کو جتنی ہی کم اجرت دی جاسکے اتنا ہی بہتر ہوگا لیکن [illegible]

پر کب راضی ہو سکتے تھے ۔ وہ اپنے حقوق کے تحفظ کیلئے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ ان حالات میں سرمایہ داروں کے سامنے دو طریق کار تھے۔ اول تو یہ کہ وہ مزدوروں سے بغیر مقابلہ کئے ہوئے اپنے ہاتھ پاؤں ڈال بیٹھتے اور اپنی تباہی کو خاموشی کے ساتھ قبول کرتے لیکن ایسا ممکن تھا۔ اس لئے کہ کوئی جماعت بغیر قوت آزمائی کئے ہوئے اپنے مفاد کو نہیں چھوڑتی۔ دوسری صورت یہ تھی کہ مزدوروں کی طاقت بالکل ختم کر دی جائے کیونکہ یہی ان کے پہلو میں سب سے بڑا خار تھا۔

جرمنی اٹلی اور اسٹریا کے سرمایہ داروں نے اسی اصول پر عمل کیا اور اپنی بقا کیلئے ایک بے مطلق العنان حکومت قائم کر دی جس کا مقصد مزدوروں کی طاقت کو فنا کر دینا تھا۔ اس استبدادی نظام کو ہم فسطائیت کہتے ہیں ۔ اسی کی وجہ سے ممکن ہو گیا کہ سرمایہ داری کی بوسیدہ عمارت کچھ عرصہ کے لئے جبر و ظلم کے کمزور ستونوں کے سہارے پر رک سکے۔ گویا کہ فسطائیت اس وقت وجود میں آئی جبکہ سرمایہ داری نظام اپنے خلقی نقائص اور تضاد اور مزدوروں کے حملوں کی وجہ سے اپنی آخری سسکیاں لے رہا تھا۔ ہٹلر اور مسولینی نے اسکے اس میں ایک وقتی جان ڈال دی۔

جرمنی اور اسٹریا میں فسطائی انقلاب اس وجہ سے کامیاب ہوا ۔ کہ گذشتہ جنگِ عظیم میں انکو شکست ہوئی جس کی وجہ سے وہاں اقتصادی بدحالی بہت بڑھ گئی اور وہ تضاد جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے زیادہ شدت کیساتھ محسوس ہونے لگے۔ ان ملکوں کے مزدور منظم اور بیدار تھے اور باوجود اپنے لیڈروں کی غداری کے سرمایہ داروں کیلئے خطرناک تھے۔ اس لئے انکی سرکوبی ضرور تھی۔ اٹلی میں بھی یہی حالات پیش آئے۔ صرف فرق اتنا تھا کہ اٹلی بجائے شکست خوردہ ملک ہونے کے فاتح ملک تھا۔ کیونکہ جب اس نے دیکھا کہ اتحادیوں کا پلہ بھاری ہو رہا اور انکی فتح ہو گی تو وہ فوراً ان کی طرف ہو گیا۔ لیکن جب ورسائی کا صلحنامہ ہوا تو اٹلی کو جن نو آبادیوں کے ملنے کی امید تھی اور جن کا اتحادیوں نے پوشیدہ طور سے وعدہ بھی کیا تھا وہ حاصل نہ ہو سکیں۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ مسولینی اور اُسکے ساتھیوں نے یہ نعرہ لگانا شروع کیا کہ اگرچہ اٹلی کو جنگ میں فتح ہوئی لیکن صلح میں شکست ہوئی۔ اس طرح کے پروپیگنڈے سے فسطائی لیڈروں نے عوام کے جذبات کو برانگیختہ کیا۔ سرمایہ داروں نے انکی بڑی مالی امداد کی اور آخر کار مزدوروں کے لیڈروں کی حماقتوں کی وجہ سے اور جمہوری حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے ملک میں فسطائیت قائم کر دی ۔

انگلستان اور فرانس میں یہ نظام قائم نہ ہو سکا اس لئے کہ ان کو جنگ میں فتح ہوئی اور اپنی نو آبادیوں کی مدد سے وہ سرمایہ داری کی کمزور عمارت کو سنبھالے ہیں لیکن اقتصادی دشواریوں اور تضاد کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ وہاں بھی فسطائی رجحانات ترقی کرتے گئے۔ بالڈوین اور چیمبرلین۔ دلادیر اور لاوال کی خارجی اور داخلی پالیسیاں اس بات کی شاہد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فسطائیت سرمایہ داری کا ایک دور ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ آخری دور ہے۔ اسلئے کہ اسکی تباہی کے بعد دنیا کے سماجی نظام کی تشکیل بالکل دوسرے ہی اصولوں پر ہو سکے گی۔ سرمایہ داری اور فسطائیت میں جو اختلافات ہیں وہ ظاہری ہیں بنیادی نہیں ہیں یہ اختلافات محض اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ فسطائیت سرمایہ داری کے تحفظ کے فرائض انجام دینے میں مصروف ہے لیکن اگر غور سے دونوں کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ دونوں میں کوئی بنیادی اختلافات اور تضاد نہیں ہیں۔ اس لئے کہ دونوں میں "لٹ آفریقی" عوام کے نکتہ نظر سے نہیں کی جاتی بلکہ نجی فائدہ کیلئے۔ اور دونوں میں ذرائع پیداوار پر قبضہ سماج کا نہیں ہوتا بلکہ افراد کا ہوتا ہے لیکن ہم تاریخ کے اس دور میں پہونچ گئے ہیں۔ جب کہ یہ اصول اب زیادہ عرصہ تک کارفرما نہیں رہ سکتے۔ ہٹلر اور مسولینی نے ہمارے موجودہ نظام میں جان ڈالنے کی بہت کوشش کی تھی لیکن اُس میں جلد اتنی سکت نہیں باقی رہی ہے کہ وہ اب اور زندہ رہ سکے۔

فیض احمد فیضؔ

ہماری تنقیدی اصطلاحات

ایک تنقید نگار کو جہاں ہماری زبان سے اور بہت سی شکایات ہیں وہاں ایک شکایت یہ بھی ہے کہ اسے حسبِ ضرورت تنقیدی اصطلاحات نہیں ملتیں۔ یہ زبان کے عجز پر طعن نہیں ہے، اس کے یہ معنی نہیں کہ ہماری زبان میں تنقیدی لغت موجود ہی نہیں۔ یا اس میں ایسے الفاظ کی کمی ہے جو مختلف تنقیدی تصورات کو ادا کر سکیں۔ اس شکایت کے معنی صرف اس قدر ہیں کہ ہمارے ہاں تنقیدی الفاظ و تراکیب کے استعمال میں اختلاف اور ابہام موجود ہے۔ ان کی اصطلاحی اہمیت زائل ہو گئی ہے۔ اصطلاح اور عام لفظ میں فرق ہی یہی ہے کہ ایک عام لفظ کے اردگرد بہت سے موہوم غیر معین تصورات کا ہالہ سا ہوتا ہے۔ لیکن ایک اصطلاح کا مفہوم بالکل معین اور غیر مبہم ہوتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو ہم اُسے اصطلاح کبھی نہیں کہتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان اصطلاحات کی فنی یا قدری اہمیت بہت واضح نہیں۔ ہم نے ابھی تک یہ پرکھنے کی کوشش نہیں کی کہ ہمارے مجوزہ محاسن و معائب، محاسن و معائب ہیں بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو کیوں ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شاعر کے کلام میں سلاست ہے، روانی ہے اخلاص ہے جدت ہے وغیرہ وغیرہ تو نہ ہی اُس شاعر کے کلام کی خصوصیات واضح ہوتی ہیں نہ اس کے کلام کے حسن و قبح کا پتہ چلتا ہے۔ آپ نے بھی الفاظ اتنی بار اور اتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتے دیکھے ہیں کہ اب ان سے دوچار ہونے پر کوئی واضح تصور آپ کے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان الفاظ کے متعلق کافی بحث و توضیح کی ضرورت ہے۔ ایسے تمام الفاظ کی فہرست کافی طویل ہے اور ان سب کو ایک مضمون میں سمیٹنا ذرا مشکل ہے۔ میں نے اس مضمون میں چند زیادہ کثیر الاستعمال الفاظ چنے ہیں بحث کی ابتدا کرنے کے لئے تشبیہ و استعارہ۔ تشبیہ اور استعارہ کے معانی میں تو ایسا اختلاف یا ابہام نہیں۔ لیکن ان کا صحیح فنی مقصد اور محاسنِ شعر میں ان کی اہمیت کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں موجود ہیں۔ آج تک بھی کسی شاعر کے کلام کا محاسبہ کرتے وقت تشبیہوں اور استعاروں کی ندرت اور رنگینی پر کافی زور دیا جاتا ہے۔ بہت سے نقاد کہتے ہیں کہ غالب کی عظمت کا راز اس کی اچھوتی تشبیہوں اور جدید استعاروں میں پوشیدہ ہے۔ اگر ہم کہتے نہیں ہیں تو سمجھتے ضرور ہیں کہ ایک شاعر محض تشبیہوں اور استعاروں کے بل پر بھی بڑا شاعر بن سکتا ہے۔ تشبیہ اور استعارہ کی اہمیت جانچنے سے پہلے ہمیں ان کی صحیح نوعیت معلوم کرنی چاہیئے۔ شاعر اپنے تجربہ کی کوئی اکائی پڑھنے والے تک پہنچانا چاہتا ہے، اس اکائی کی وضاحت کیلئے اُسے موزوں الفاظ نہیں ملتے۔ چنانچہ وہ اسے ایک مختلف اکائی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ یہ کہنے کی بجائے کہ فلاں چیز ایسی ہے وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں چیز فلاں چیز جیسی ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ قدرتِ کلام کا مظاہرہ نہیں عجز کا اظہار ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ لکھنے والا اپنے مضمون کی تمام تفصیلات کو چند الفاظ کے جامہ میں سمیٹ نہیں سکا یا انکے

اظہار کے لئے اُسے الفاظ نہیں ملے، مجبوراً اُسے راہِ راست کی بجائے تشبیہ، استعارہ کی پگڈنڈی یا شارٹ کٹ اختیار کرنا پڑے، پہلا راستہ طویل بھی تھا دشوار بھی دوسرا مختصر بھی ہے سہل بھی اس عمل میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ تشبیہ یا استعارہ منزل نہیں راستہ ہے اور راستے کی اہمیت محض منزل کی وجہ سے ہوتی ہے اور اگر ایک منزل ہی اہم نہیں ہے تو اس کا راستہ اور بھی ناقابلِ اعتنا ہوگا۔ شاعر یا لکھنے والے کی منزل تو اس کا مضمون یا خیال ہے اور اگر یہ منزل بالکل بنجر ہے تو راستے کی رنگینی اُسے دلفریب نہیں بنا سکتی اس لئے تشبیہ، استعارہ شعر یا ادبی تحریر میں کوئی مقصود نہیں۔ فقط ایک راستہ یا ایک آلہ ہے اور ہر راستے یا آلے کی طرح اس کا حسن و عیب اضافی ہے، ہم کسی شاعر کو اس کی تشبیہوں اور استعارہ کی وجہ سے مستحسن یا مذموم قرار نہیں دے سکتے۔ نہ کوئی شاعر محض ان کے اثاثے پہ ہمیشہ زندہ رہ سکتا ہے۔ ادب برائے ادب کی طرح تشبیہ برائے تشبیہ یا استعارہ برائے استعارہ غلط اور گمراہ کن نظریہ ہے،

سلاست، روانی اور بے ساختگی، سلاست اور روانی ذرا زیادہ تشریح کے محتاج ہیں۔ عام طور سے ہم اُس شاعر کے کلام کو سلیس کہتے ہیں جو ہلکے پھلکے ہندی نما الفاظ استعمال کرے، جسے فارسی اور عربی کے الفاظ اور خصوصاً فارسی تراکیب سے نفرت ہو لیکن اس رائے کی حمایت کرنے میں بہت سی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے مثلاً اگر ہم دو ایسے اشعار کو سامنے رکھیں جن میں سے ایک فارسی نما ہے اور دوسرا ہندی نما تو یہ لازمی نہیں ہے کہ ہندی نما یا سلیس شعر زیادہ سہل الفہم ہو۔ غالبؔ کے یہ اشعار لیجئے ؎

موت کا ایک دن معین ہے — نیند کیوں رات بھر نہیں آتی
ہے کچھ ایسی ہی بات جو چپ ہوں — ورنہ کیا بات کر نہیں آتی

اور دوسری طرف۔

طرۂ موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ — دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک
غمِ ہستی کا اسدؔ کس سے ہے جز مرگ علاج — شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

اب ان اشعار میں سے سلیس کون ہیں اور مشکل کون؟ اگر الفاظ کو دیکھا جائے تو پہلے دو اشعار یقیناً سلیس ہیں۔ لیکن اگر معانی پہ نظر ڈالی جائے تو دوسرے دو اشعار اور بھی زیادہ واضح ہیں۔ پھر یہ ہے کہ فارسی زبان میں طرۂ موج، کامِ نہنگ، غمِ ہستی، اتنے ہی آسان الفاظ سمجھے جاتے ہیں جتنے ہندی میں بات اور چپ، وغیرہ ہیں سلیس شعر تو وہی ہونا چاہئے جس کا مطلب آسانی سے ذہن میں آجائے۔ لیکن کسی شعر کو گنجلک اور پیچیدہ بنانے کے لئے فارسی الفاظ کی مدد لینا ہرگز ضروری نہیں ہے نہ یہ ضروری ہے کہ جہاں کوئی فارسی ترکیب آئی تحریر میں پیچیدگی پیدا ہوگئی، اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ہندی بھاشا میں آج تک جو کچھ لکھا گیا ہے بہت سلیس ہے اور فارسی میں تو گویا خاقانی اور بیدلؔ کے سوا کوئی پیدا نہیں ہوا۔ یہ بات نہیں، دراصل کسی تحریر کی سلاست کو الفاظ کی نوعیت سے بہت کم تعلق ہے، اگر خیال لکھنے والے کے ذہن میں صاف ہے اور اُس نے اُسے سہولت سے آپ تک پہنچا دیا ہے۔ تو اُس کی تحریر میں فارسی کی بجائے لاطینی کی تراکیب ہوں تو بھی ہم اُسے سلیس ہی کہیں گے، البتہ امکان یہ ہے کہ اگر الفاظ

زیادہ مانوس ہوں تو مضمون زیادہ آسانی سے ہم تک پہنچیگا۔ روزمرّہ گفتگو کے الفاظ زیادہ مانوس ہوتے ہیں۔ ان میں جو کچھ کہا یا لکھا جائے ہمارا ذہن زیادہ جلد قبول کرلیتا ہے۔ لیکن یہ امکان ہے شرط نہیں ہے۔ سلاست اور روانی کے متعلق ہمارے تنقیدی خیال میں نقص یہ ہے کہ ہم نے مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کر دیا ہے۔ سلیس سے ایسی تحریر مراد لیتے ہیں جس کے الفاظ ہماری سمجھ میں آجائیں۔ یہی بات روانی اور بے ساختگی کے متعلق بھی صحیح ہے۔ روانی کے معنی یکساں حرکت کے نہیں۔ اب الفاظ تو حرکت کرتے نہیں۔ پڑھنے والے کا ذہن حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کی یکسانی [illegible] ہوتا کے باہمی تعلق پر منحصر ہے جو الفاظ اُس کے ذہن میں منضبط کرتے ہیں اگر لفظ کا پیدا کردہ صوتی اور معنوی تصور بر بعد کے لفظ کے تصور میں آسانی سے تحلیل ہوتا اور گھلتا چلا جائے گا تو پڑھنے والے کے ذہن کو ایک آسائش ایک فرحت کا احساس ہوگا، اسی کو ہم روانی کہتے ہیں۔ سلاست کی طرح یہ بھی بندش بندی کا جھگڑا نہیں، معانی کی موزوں نشست کا مسئلہ ہے۔ الفاظ کے خارجی تسلسل کی پیدائش نہیں اُن کی داخلی ہم آہنگی کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح بیساختہ سے بھی ایسی تحریریں یا اشعار مراد لینے چاہئیں جن میں کوئی بے جا کاوش، کوئی تصنع، کوئی آورد محسوس نہ ہو۔ لیکن عملاً ہم نے اس لفظ کے معنی اس سے بہت زیادہ محدود کرلئے ہیں۔ عام طور سے ہم بیساختہ اُن اشعار کو کہتے ہیں جن میں روزمرّہ بول چال کے الفاظ میں بہت ہی عام اور پیش پا افتادہ تجربات کا اظہار کیا جائے،

دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے　　آخر اس درد کی دوا کیا ہے ؟
ہم بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں　　کاش پوچھو کہ مدعا کیا ہے ؟

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ایسے اشعار بے ساختگی کی بہت ہی ادنیٰ مثالیں ہیں اور اس میں لکھنے والے کے فن وغیرہ کا اتنا دخل نہیں جتنا تجربات کی اپنی نوعیت کا۔ اگر کوئی شاعر نسبتہً زیادہ گہرے اور زیادہ دقیق تجربات کا ایسی ہی سہولت سے اظہار کرے تو نہ صرف ہمیں اُس کے اشعار کو بیساختگی کا متصف کرنا چاہئے بلکہ اس بے ساختگی کو فنی اعتبار سے فوقیت بھی دینی چاہئے۔ بیساختگی کو ہم خوبی اس لئے کہتے ہیں کہ احساس ایک خوشگوار دھچکا، ایک فوری تحیر سا پیدا کرتا ہے اور یہ احساس عاشقانہ معاملات کے علاوہ حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات بھی پیدا کرسکتے ہیں۔ اگر مندرجہ بالا اشعار بے ساختہ ہیں تو یہ کیوں نہیں ہیں۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم　　مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

یا

وہ حرفِ راز جو مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں　　خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں
ستارہ کیا مری تقدیر کا پتہ دے گا　　وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں

شوخی، ظرافت، سوز و گداز، شوخی اور ظرافت کا اب تک محاسنِ شعر میں شمار ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نظم کو اس لئے داد دی جائے کہ

اس میں نمونے بہت اچھے ہیں یا ایک کتاب کو اس لئے شاہکار گردانا جائے کہ اس کی جلد نہایت خوبصورت ہے' ہر فن کی ایک مخصوص خصوصیت ہوتی ہے اور اسی کے وجود یا غیر موجودگی سے ہم اس فن کے کسی نمونے کو کامیاب یا ناکامیاب ٹھہراتے ہیں۔ شاعری اور مزاح دو علحدہ فن ہیں اور دونوں کا اپنا اپنا مخصوص ردِ عمل ہے' جب ہم ایک مزاحیہ شعر کو اچھا شعر کہتے ہیں تو ہم اس شعر کے مجموعی تاثر کا تجزیہ نہیں کرتے' دراصل ہمیں ایسے شعر کو ایک کامیاب لطیفہ کہنا چاہیئے اور اسی حیثیت سے اس کی پرکھ کرنی چاہیئے' شوخی اور ظرافت خوبیاں ضرور ہیں لیکن ان کی وجہ سے شعر میں صرف ایک غیر متعلق قدر کا اضافہ ہوتا ہے۔ شعر کی اپنی خوبی یا برائی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ فن ریاضی نہیں ہے' اس میں ایک اور ایک ملکر ہمیشہ دو نہیں بناتے کبھی نصف بھی ہو جاتے ہیں۔ شوخی اور ظرافت سے کسی کو خیال گذرا ہو گا کہ اگر یہ محاسن ہیں تو سوز و گداز محاسن کیوں نہیں۔ چنانچہ سوز و گداز بھی محاسن قرار دئے گئے۔ دوسرے الفاظ میں اگر شعر پڑھنے والے کے دل میں کوئی طربیہ کیفیت مرتب کرے تو بھی اچھا ہے اور کوئی المیہ کیفیت مرتب کرے تو بھی اچھا شعر ہے' اسے سیدھے طریقے سے یوں کہا جا سکتا تھا کہ جو شعر پڑھنے والے کے دل میں کسی نوع کی جذباتی کیفیت مرتب کرے اچھا شعر ہے اور یہ بہت حد تک صحیح بھی ہے۔ ہر شعر عام طور سے ایک جذباتی تجزیہ کا آئینہ ہوتا ہے اور اگر پڑھنے والا اس کے جذباتی پہلو سے متاثر نہیں ہوتا تو شاعر کا اظہار کامیاب نہیں ہے۔ لیکن ان تاثرات کو انواع میں تقسیم کرنا اور ہر نوع کو بجائے خود ایک خوبی تصور کر لینا بہت گمراہ کن ہے۔ قدما کا مطلب بھی غالباً یہی ہو گا لیکن متاخرین نے تقلید کی دُھن میں جزو کو اصل' اور مثال کو متعقدات میں شامل کر دیا۔

تصوف۔ اسکول میں ہمارے اساتذہ ہر شعر میں تصوف کی چاشنی ڈھونڈا کرتے تھے اور اگر انہیں کسی شعر میں اس کا سُراغ نہیں ملتا تھا تو فرمایا کرتے تھے' "اسے ہٹاؤ' لغو شعر ہے' آگے پڑھو" اب تصوف کا شعر کے لوازمات میں شمار نہیں ہے۔ لیکن اس کے مفہوم کے متعلق کافی غلط فہمی موجود ہے' تصوف ایک عقیدہ بھی ہے اور ایک کیفیت بھی' بعض شعراء محض صوفیانہ عقائد کو نظم کرتے ہیں اور بعض ان ذہنی اور جذباتی کیفیات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جن پر ان عقاید کی بنیاد ہے۔ لیکن جس طرح ہم کسی شاعر کو محض اس وجہ سے انقلابی یا اشتراکی شاعر نہیں کہہ سکتے کہ اس کے کلام میں انقلاب کا لفظ بار بار دہرایا جاتا' اسی طرح ہمیں کسی شاعر کو محض اس وجہ سے صوفی شاعر نہیں کہنا چاہیئے کہ اس میں ہمہ اوست کے نظریئے کی تکرار موجود ہے۔

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہیں'

یا

ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا'

اور اس قسم کے اشعار کو حکیمانہ فلسفیانہ یا اور جو بھی چاہے نام دے لیجئے لیکن انہیں صوفیانہ اشعار نہیں کہا جا سکتا' ان میں تصوف کی بنیادی کیفیت موجود نہیں ہے۔ مقاصد شعر کے لئے ہم محض اسی کیفیت کو تصوف کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر عقائد کو سہارا دینے کے لئے کوئی شدید جذبہ موجود نہ ہو تو اوّل انہیں شاعری کی سرحد میں داخل کرنا ہی دشوار ہوتا ہے اور دوسرے ان میں خلوص کی چمک پیدا نہیں ہوتی۔

مضمون آفرینی اور معاملہ بندی، ظاہر ہے کہ مضمون آفرینی کے بغیر کوئی شعر، شعر کہلا ہی نہیں سکتا۔ لیکن ہمارے ہاں مضمون آفرینی کے لغوی اور اصطلاحی معنوں میں کافی اختلاف ہے، عام طور سے ہم مضمون آفرینی سے یہ مراد لیتے ہیں کہ مضمون کم ہے اور 'آفرینی' زیادہ، اگر شاعر کوئی بالکل نیا، بالکل ناشنیدہ مضمون پیدا کرے تو ہم اُسے مضمون آفرینی نہیں کہتے۔ لیکن اگر کسی پُرانے، فرسودہ مضمون میں کوئی تفصیل بڑھا دی جائے کچھ ادل بدل کر دیا جائے یعنی بگلے کے سر پر موم رکھ کر پکڑا جائے تو مضمون آفرینی مسلّم، مثلاً یہ شعر مضمون آفرینی کے نمونہ ہے،

ذکر اُس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا　　　بن گیا رقیب آخر جو تھا رازداں اپنا

اور یہ نہیں ہے

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا لیتے　　　عرش سے اُدھر ہوتا کاشکے مکاں اپنا

ظاہر ہے کہ مضمون آفرینی کا یہ نہایت غلط استعمال ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ خود مضمون کا لفظ غلط معنوں میں استعمال ہو رہا ہے، مضامین سے شاعر کے اپنے محسوس کردہ تجربات کی بجائے وہ بندھے ہوئے عنوانات مراد لئے جاتے تھے۔ جن پہ قریباً ہر شاعر طبع آزمائی کرتا تھا۔ حسد و رقابت، معشوق کی بے وفائی، دنیا کی بے ثباتی، عاشق کی نقاہت، شبِ ہجراں کی طوالت، شاعر کے لیے یہ مختلف اقسام کے مصرعہ ہائے طرح تھے جن پہ وہ زیادہ سے زیادہ کوئی خوبصورت گرہ لگا سکتا تھا، اِسی کشیدہ کاری کو ہم مضمون آفرینی کہتے ہیں۔

بندش، قافیہ ｝ بندش کی چستی، قافیہ کی موزونیت اور مختلف صنائع کے متعلق صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ تشبیہہ استعارہ کی طرح
صنائع و بدائع ｝ یہ بھی شعر کے تاثر کو واضح کرنے کے ذرائع یا آلات ہیں، ان کی اہمیت بھی قطعی نہیں اضافی ہے۔ ان کی موجودگی بھی شعر کے حسن کی شرط یا دلیل نہیں بلکہ اس حسن کی تخلیق کے بہت سے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے جو کثرت استعمال کی وجہ سے قریب تر اور آسان تر ہے۔

ایک اور بات کی تشریح بھی لازمی ہے۔ اکثر سننے میں آتا ہے کہ مشرقی ادب کو مشرقی معیار سے جانچنا چاہیئے اور اس مشرقی معیار کے عناصر وہی ہیں جن کا اوپر تذکرہ ہو چکا ہے، مغربی ادب و تنقید کے معقولات مختلف ہیں اور اُن کا ہمارے خالص مشرقی ادب پہ اطلاق کرنا پانی کو گز و سے ناپنے کے مترادف ہے، یہ مشرقی اور مغربی کی تفریق سطحی اور گمراہ کن ہے، ادب کی طرح تنقید بھی وقت اور ماحول کی پیروی کرتی ہے، ادبی کتابیں پہلے لکھی جاتی ہیں۔ تنقیدی قوانین بعد میں وضع ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہر دور کے نقادوں کو اپنے ہمعصر ادبا میں جو خصوصیتیں نظر آتی ہیں اُنہیں کو وہ محاسن قرار دے لیتے ہیں، اور پھر اُنہیں کو سامنے رکھ کر تنقید کے قواعد و ضوابط بھی مرتب کر لیتے ہیں، جب معاشی ماحول بدلتا ہے تو لکھنے والے بھی بدل جاتے ہیں، اور نقادوں کی آرا بھی، یہ ہر سماج کا داخلی فعل ہے اور اِسے مشرق یا مغرب سے تعلق نہیں، پرانی سماج اور اُس کے ادیب ایک ایسے طبقہ کی تقلید کرتے تھے جسے نام و نمود کی ہوس بھی تھی، اِس کے مٹ جانے کا ڈر بھی، یہ طبقہ اس ڈر کا اعتراف کبھی حزنیت اور تصوف کے رنگ میں کرتا تھا کبھی تعیش اور لذت پرستی کی صورت میں، زندگی میں اس کی واحد کوشش یہ تھی کہ اُس کے دل

و دماغ کو آپنچ نہ آتے' اس دور کا ادب انہیں جذباتی ضروریات کو پورا کرتا تھا۔ کوشش کی جاتی تھی۔ ہلکے پھلکے الفاظ ہوں کہیں زاہد پہ پھبتی ہو کہیں بے ثباتی دنیا کا تذکرہ' مضامین خواہ سادہ ہوں خواہ معلق لیکن ہوں ایک ہی ڈھب کے جن سے سب کا ذہن مانوس ہو' پھر شعر میں قرابانہ بیج و پیچ ہو اور بیگماتی نفاست' انہیں خصوصیتوں کو نقادوں نے محاسن شعر قرار دیا۔ اب یہ طبقہ مٹ چکا ہے معاشی نظام کی نوعیت تبدیل ہو گئی ہے' اب ادب ایک مختلف طبقہ کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور اس کی نوعیت محض تفریحی نہیں افادی ہوتی جا رہی ہے۔ چنانچہ پرانے سکوں کی جگہ نئے سکے ٹکسال سے باہر آ رہے ہیں۔ رومانیت' زوالیت' رجعت پسندی' ترقی پسندی وغیرہ۔ یہ مغرب کی تقلید کا نتیجہ نہیں۔ ہمارے سماجی ارتقاء کا فطری اور لازمی نتیجہ ہے' ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ان پرانے اور نئے سکوں کے وقتی اور اتفاقی محل پہ جھگڑنے کی بجائے ان کی قطعی اور دائمی قیمتیں دریافت کرنے کی کوشش کریں۔

حکیم ارزقی

مولانا عبدالسلام ندوی کا خطبۂ صدارت متعلقہ اردو نثر

حسرت موہانی کے شہر کانپور کی انجمن جامعہ ادبیہ کے سالانہ جلسہ کا خطبہ صدارت جو لکھنے والا "شعرالہند" (مہر دو حصص) کا مصنف ہو اور اس پر مدیر معارف[۱] کا یہ نوٹ "کہ اردو زبان میں نثر پر بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ اس خطبہ میں نثر کے متعلق بعض نئی اور مفید باتیں ہیں" ــــــ تو پھر مجھ "جاہل" ایسے "بے ہنر" کے آدمی کو کس طرح جرأت ہو سکتی ہے کہ کوئی اعتراض وارد کرے۔ لیکن الامر فوق الادب بلکہ "الادب" فوق الامر!

فاضل خطیب پہلے تو نثر کو ادبی حیثیت سے نظم پر "ترجیح" دیتے ہیں۔ اور اس کی دلیل یوں نقل کرتے ہیں کہ نظم ضرورتِ شعری وزن قافیہ کے باعث تعقید کی ترکیب ہوتی ہے۔ غیر فصیح الفاظ استعمال میں لاتی ہے۔ نثر اس سے پاک ہے۔ اور اس کی تائید یوں کی ہے کہ نثر کو نظم کے قالب میں ڈھالا جائے تو غیر ضروری الفاظ بڑھانے پڑتے ہیں مگر جب نظم کو نثر کے قالب میں ڈھالا جائے تو غیر ضروری الفاظ چھٹ جاتے ہیں۔ عبارت سڈول ہو جاتی ہے۔ ایجاز و اختصار پیدا ہو جاتا ہے!

گویا بسم اللہ ہی غلط کر دی ــــــ نظم کی ماہیت کے متعلق مبتدیانہ بے خبری سے اعراض فرمایا ــــــ وزن و قافیہ خارجی زنجیریں نہیں۔ جس ذہنی حالت کا اظہار نظم سے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے (اس کے اظہار کے لئے) اصوات کی مخصوص ہم آہنگی ضروری ہے۔ اس کے بغیر اس ذہنی حالت کا ابلاغ و اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے نظم کو نثر کرنے سے آپ کلام کو بہتر نہیں بنا سکتے۔ خواہ الفاظ جوں کے توں رہیں! ــــــ بہتر کیا، تمام معاملہ بگڑ جاتا ہے۔ نہیں تو کلامِ حافظ کی جگہ مولانا عبدالسلام کا "نثری ترجمہ" زیادہ مقبول و رفیع ہو!

دوسرا نکتہ یہ ارشاد فرمایا ہے کہ نثر کو نظم پر "افادی" حیثیت سے بھی ترجیح حاصل ہے۔ اور اس افادی حیثیت کی تشریح یوں کی ہے کہ "نظم میں زیادہ تر ہجو بدگوئی چاپلوسی شراب . . . . وغیرہ کے مضامین" ہوتے ہیں۔ جو "اخلاقی و مذہبی" اعتبار سے "قابلِ اجتناب ہیں"۔ فاضل نقاد نے اگر نظم میں ان مضامین کا مطالعہ زیادہ فرمایا ہے تو اس میں نظم کا قصور نہیں۔ اس قسم کے رجحانات والے لوگ کہتے ہیں کہ نثر میں ایسے مضامین کی کمی نہیں۔ اور اگر چند اخبارات کی بات مان لی جائے تو یو۔ پی کے چند "ترقی پسند" کہلانے والے افسانہ نگاروں کا ایک ایک قصہ شعراء کے دیوانوں پر بھاری ہے! ــــــ مگر اس کا "افادیت" سے تعلق زیادہ واضح نہیں۔ اور اس دلیل کی یہ تائید کہ "یہی وجہ ہے کہ کوئی پیغمبر آج تک شاعر نہیں ہوا" کچھ ایسی بار بط نہیں۔ عیسائی کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان اور داؤد شعر کہا کرتے تھے۔ اور کیا خود رسول پاک نے بوضاحت نہیں فرمایا کہ شعر عام کلام کی طرح اچھا اچھا اور برا برا ہے!

۱۔ معارف۔ جنوری ۱۹۴۲ء

اور کیا شعر پڑھنا سننا اور پسند کرنا جو رسول پاک اور صحابہ کرام (حضرت علی اور حسان بن ثابت صاحب دیوان تھے) کا شیوہ رہا کسی طرح بھی شعر کہنے سے زیادہ "اخلاقی فعل" ہے! ــــــ یوں بھی یہ کہاں کی ادبی تنقید ہے ستم تو یہ ہے کہ مولانا عبدالسلام ندوی نے "وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ" کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ "ہم نے محمدؐ کو شعر کی تعلیم نہیں دی (کیونکہ وہ ان کی شانِ رسالت) کے لئے موزوں و سزاوار نہ تھی؟" ــــــ جو غلط بھی ہے اور بے ربط بھی!

نظم و نثر کے متعلق تیسرا نکتہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ "عام طور پر کلام کی دو قسمیں ہیں نظم و نثر لیکن دقیق النظر لوگوں نے ایک ایسی قسم بتائی ہے جو نظم و نثر دونوں سے الگ ہے"! ــــــ اور اس دعویٰ کی تائید میں قادری صاحب کی کسی کتاب سے دو شخصوں کا مکالمہ درج کیا ہے اور فرمایا ہے کہ "یہ دونوں شخص غالباً ادیب ہونے کے ساتھ فلسفی تھے" حالانکہ نقل کردہ عبارت مشہور فرانسیسی ظریف "مولیئر" کے ایک ڈرامہ کے چند فقروں کا چربہ معلوم ہوتی ہے۔ بہرصورت اس عبارت سے کسی طرح بھی "معلوم" نہیں ہوتا کہ "ہر غیر منظوم کلام نثر نہیں"! ــــــ اس بحث کو لمبا کر کے فرمایا گیا ہے کہ "سلاست، روانی، برجستگی، صنائع و بدائع، استعارہ شاعری کے لازمی جزو ہیں"! ــــــ اور ادیبانہ نثر میں یہ اجزا بکثرت ہوتے ہیں۔ "لازمی جزو" کی بھی ایک ہی رہی۔ اگر صنائع بدائع نہ ہوں تو گویا شعر نہیں ہوتا ـ اور "روانی اور سلاست" کے تو کیا کہنے!

اسی سلسلہ میں منطقی مغالطہ کی ایک اچھی مثال سرزد فرمائی ہے۔ کہتے ہیں کہ بعض ادیب قرآن کو نہ نظم مانتے ہیں نہ نثر۔ جس طرح انگور کہ نہ سیب ہے نہ انار! ــــــ سیب اور انار کے سوا ہر پھل کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ نہ سیب ہے نہ انار!

نظم و نثر کے نازک امتیازات کی بحث کو بڑھا کر آخری فیصلہ یوں فرمایا ہے کہ "نظم میں جو مضامین بیان کئے جاتے ہیں وہ اور ہیں اور نثر میں اور ہیں"! اور اس موضوعیت کو معین یوں فرمایا ہے کہ غیر اخلاقی مضامین (رندی، بوالہوسی) زیادہ تر نظم کے معنوی عنصر ہیں۔" "برخلاف نثر میں جو مضامین بیان کئے جاتے ہیں زیادہ تر اخلاقی"۔ . ہوتے ہیں!

اول تو "مضامین کو بیان کرنا" ایک عجیب سی چیز ہے اور پھر اس واعظانہ مضمون بازی کو ڈرامہ، ناول اور افسانہ کی بھی امتیازی خصوصیت قرار دینا (مولانا خود فرماتے ہیں "ناول اور افسانے سب سے زیادہ نثر کے لئے موزوں ہیں") اور اس طرح مسدس حالی، بالِ جبریل، بانگِ درا کو "غیر اخلاقی" اور "نظم" اور گلستاں کے بابِ پنجم اور فسانۂ آزاد کی "پریشان" کو "اخلاقی" اور "نثر" قرار دینا کچھ ایسا قابلِ تعریف تنقیدی کارنامہ نہیں۔ اور اگر ان مثالوں کو مستثنیات گردانا جائے تو مولانا کی کلیہ سازی بے کار ہو جاتی ہیں۔

نثر اور نظم کے لئے الگ الگ مضمون متعین کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں کہ "نثر کا ایک اہم موضوع تصوف و اخلاق ہے" "تصوف و اخلاق کو ایک موضوع اور فقط ایک موضوع قرار دینا بذاتِ خود دلچسپ ہے۔ اس پر یہ دلیل کچھ کم نہیں کہ "کیونکہ صوفیانہ اور اخلاقی مضامین میں اکثر لطیف تشبیہات و استعارات قصص و حکایات اور نقل و روایات کے ضمن میں واضح اور شگفتہ الفاظ میں بیان کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اخلاقی کتابیں مثلاً انوارِ سہیلی اور اخلاقِ محسنی وغیرہ ادبی حیثیت سے فارسی کے قدیم نصابِ تعلیم میں داخل تھیں" ــــــ مثلاً کے ساتھ وغیرہ کا استعمال ضروری ہو یا غیر ضروری مگر یہ امر یقیناً قابلِ توجہ ہے کہ اس دلیل کے جملہ اجزا تصوف کو نظم کا "موضوع" بنانے کے مانع نہیں۔ انوارِ سہیلی اور اخلاقِ محسنی اگر اخلاق کی کتب ہیں

تو مولانا رومؔ اور عطارؔ کی مثنویاں تصوف کی کتب ہیں اور ادبی حیثیت سے داخلِ نصاب رہی ہیں۔ ان میں بھی لطیف تشبیہات و استعارات.. بیان کئے جاتے ہیں۔ تو پھر نثر اور نظم کے الگ الگ مضمون متعین کرنے کا کیا فائدہ؟

یوں بھی اس خطبۂ صدارت میں کئی بے بنیاد اور غیر متوازن کلیے عام ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ "دنیا میں جس قدر بڑے بڑے سیاست داں پیدا ہوئے وہ صرف سیاسی آدمی نہ تھے بلکہ بہت بڑے ادیب اور انشاء پرداز بھی تھے" تو گویا اگر آپ ایک بڑا سیاست دان ایسا بتا دیں جو بہت بڑا ادیب (محض بڑا ادیب نہیں) اور انشاء پرداز نہ تھا تو مولانا کا کلیہ غلط ثابت ہوگیا۔ بسمارک بڑا سیاست داں تھا۔ مگر بہت بڑا ادیب نہ تھا۔ اسی سلسلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ "مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہر لال نہرو کا شمار بہترین ادیبوں میں کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ لوگ اگرچہ جو کچھ لکھتے ہیں انگریزی میں لکھتے ہیں۔ تاہم اردو زبان میں ان کی تصنیفات یا مضامین کے جو ترجمے ہوتے ہیں وہ اردو علم ادب میں نثر کا بہترین نمونہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔"

اس فقرہ پر غور کیجئے۔ کس قدر بے احتیاطی سے سوچا اور لکھا گیا ہے! ——— مہاتما گاندھی کو ادیب مان لیا۔ مگر انہیں بہترین ادیبوں میں شمار کرنے کا فخر مولانا کو مبارک رہے۔ یہ کہنا کہ گاندھی جی جو کچھ لکھتے ہیں انگریزی میں لکھتے ہیں اگر واقعہ کے طور پر درست ہے اور "جو کچھ" کی عمومیت جائز ہے تو پھر گاندھی کا شمار انگریزی کے بہترین ادیبوں میں ہونا چاہیئے۔ اس لئے مولانا کو اپنی رائے کے علاوہ انگریزی ادب کے چند اور مستند نقادوں کی رائے بھی پیش کرنی چاہیئے۔ اور پھر مولانا کا یہ ارشاد کہاں تک بجا ہے کہ نہرو اور گاندھی کی انگریزی تحریروں کے ترجمے اردو ادب میں اردو نثر کے بہترین نمونے ہیں۔ خواہ ترجمہ کرنے والا اور اسکا ترجمہ کیسی قسم کا ہو؟

ایک اور کلیہ ملاحظہ ہو کہ "شعر تو ہر شخص کہہ سکتا ہے۔ لیکن نثر علماء ہی لکھ سکتے ہیں" اور جب آپ نا[illegible]ل افسانوں کو (ڈرامہ کو نجانے کس لئے بالکل نظر انداز فرما دیا) نثر کیلئے سب سے زیادہ موزوں قرار دے چکے ہیں۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارے بہترین فسانہ نگار بڑے عالم لوگ ہیں۔ اور منشی پریم چند آنجہانی اور راجندر سنگھ بیدی اینجہانی کو آج سے مولانا کے خطاب سے یاد کرنا چاہیئے!

اگر مدیرِ معارف کے نزدیک مذکورہ بالا ملفوظات "نئی اور مفید" باتوں پر مشتمل ہیں تو مدیرِ معارف کی یہ تنقید نئی ہو تو ہو ادبی اعتبار سے کسی طرح بھی "مفید" نہیں! ———

اگر روزی بہ دانش بر فزودے

ز ناداں تنگ تر روزی نبودے

(سعدی)

ڈاکٹر تاثیر

فرار

محاورہ مابین شاعر و ضمیرِ کائنات![؎]

مجھے حاصل ہیں دنیا کے مراتب، مال و دولت بھی
گوارا میری سیرت ہے گوارا میری صورت بھی
میسر ہے خمارِ عشرت و کیفِ محبت بھی
تو پھر یہ مردنی کیوں چھا رہی ہے میری دنیا پر؟

تجھے حاصل ہے سب کچھ پھر بھی غم بے حاصلی کا ہے
یہ غم تیرا بجا ہے یہ ترا احساس سچا ہے
کہ جیتا جاگتا ہے تو کہ تیرا قلب زندہ ہے
مگر اک مردنی چھائی ہوئی ہے تیری دنیا پر!

میں گھُل مِل جاؤں گا یوں خاکساروں بے نواؤں میں
بدل ڈالوں گا سب احکام اپنے التجاؤں میں
میں اپنا مال و دولت بانٹ ڈالوں گا گداؤں میں
کرے گا طعن کوئی کس طرح پھر میری دنیا پر؟

غریبوں کی غریبی کیا مٹے گی ان نوالوں سے
نپٹ سکتا نہیں تو اس طرح سر لائے والوں سے
الگ بالکل ہے تیرا مسئلہ ان سب سوالوں سے
کہ تیری اپنی دنیا طعنہ زن ہے تیری دنیا پر!

؎ انگریز شاعر اوڈن کے جواب میں!—

کروں گا اپنا گھر آباد میں اک اور دنیا میں
کنارِ[1] آب رکنا آباد و گلگشتِ مصلےٰ میں
کبھی آباد بستی میں کبھی آزاد صحرا میں
نہ ہوگا پھر کسی کا بھی تسلط میری دنیا پر

جہاں بھی جائے گا تو تیری دنیا ساتھ جائے گی
نہ چھوڑے گی کبھی تجھ کو یہ تنہا ساتھ جائے گی
یہی حسرت یہی تیری تمنا ساتھ جائے گی
رہے گا تیری دنیا کا تسلط تیری دنیا پر

میں دنیا چھوڑ دوں گا میں خدا سے لو لگاؤں گا
صنم خانوں کے ایوانوں میں قندیلیں جلاؤں گا
کلیساؤں کے محرابوں میں اپنا سر جھکاؤں گا
خدا کے عرش کا سایہ رہے گا میری دنیا پر!

تو چاہے بھی تو پرچھائیں سے دل بہلا نہیں سکتا
خدا کا نور بھی آنکھیں تری چندھیا نہیں سکتا
جسے تو سچ سمجھتا ہے اُسے جھٹلا نہیں سکتا
اندھیرا ہی اندھیرا چھا رہا ہے تیری دنیا پر

مری ظلمت کو چمکا دے گی طلعت مہ جبینوں کی
حصارِ عافیت بن جائیں گی باہیں حسینوں کی
غموں کو محو کر دے گی مسرت ہم نشینوں کی
خوشی کے پھول برسیں گے ہمیشہ میری دنیا پر

تمناؤں میں الجھاتا رہے گا دل کو تو کب تک
کھلونے دے کے بہلاتا رہے گا دل کو تو کب تک[2]
خلافِ عقل منواتا رہے گا دل کو تو کب تک
ہوس کی ظلمتیں چھائی ہوئی ہیں تیری دنیا پر

[1] حافظ [2] شاد

نرالی ہے زمانے سے مرے افکار کی دنیا
حسینوں سے حسیں تر ہے مرے اشعار کی دنیا
شبِ مہتاب کی دنیا، مہِ رخسار کی دنیا
یہی انوار نکہت بار ہوں گے میری دنیا پر

چھپا رکھے گا خوابوں میں کہاں تک تو حقیقت کو
دبا رکھے گا لفظوں میں کہاں تک تو صداقت کو
یہ پردے اور بے پردہ کریں گے تیری فطرت کو
تری فطرت رہے گی سایہ افگن تیری دنیا پر

تو میں تیغ و کفن باندھے ہوئے کودوں گا میداں میں
حیاتِ جاوداں پنہاں ہے آبِ تیغِ براں میں
بہار آ جائے شاید اس طرح میرے گلستاں میں
خزاں چھائی ہوئی ہے مدتوں سے میری دنیا پر

بہار آئی نہ ہو جس باغ میں اس کی خزاں کیسی
ترا جینا بھی مرنا ہے حیاتِ جاوداں کیسی
یہ تلواریں کہاں کی ہیں، یہ ترکش کیا، کماں کیسی
ابد کی موت طاری ہو چکی ہے تیری دنیا پر

نہ جینے کی ہوس باقی نہ مرنے کا خطر دل میں
بھٹکتے پھرتے ہیں رہروِ غبارِ راہِ منزل میں
ابھی لیلائے مستقبل چھپی بیٹھی ہے محمل میں
ابھی کچھ دیر تاریکی رہے گی ساری دنیا پر

۱؎ غالب ۲؎ اقبال؟

فصاحت جنگ جلیل

غزل

عجیب رنگ کسی چشمِ نیمخواب میں ہے ہزار میکدہ اک ساغرِ شراب میں ہے

بہک رہی ہے نظر بیخودی شباب میں ہے کھلا نہ راز وہ بیدار ہے کہ خواب میں ہے

ادائیں مست نظر مست چال میں مستی جو میکدے میں ہے عالم وہی شباب میں ہے

کسی کے لب کبھی چومے تھے جام نے شاید کہ بو گلاب کی ساقی تری شراب میں ہے

عجب حسینوں کا مجمع ہے غنچہ و گل سے دمِ سحر کوئی بیدار کوئی خواب میں ہے

کسی کی حسرتِ نظارہ خون ہو ہو کر کبھی ہے دل میں کبھی دیدۂ پر آب میں ہے

ربودگی ہے محبت میں کس غضب کی جلیل

جو دیکھتا ہے سمجھتا ہے مجھ کو خواب میں ہے

جعفر علی خاں اثرؔ

غزل

وہ اِک نگاہِ محبت، شراب آلودہ
اور اُس پہ خندۂ رنگیں، حجاب آلودہ!

خدا ہی ہے جو محبت کی لاج رہ جائے
کہ انتظار ہوا اضطراب آلودہ

ہوس نشاط نہیں، ترکِ خامکاری کر
بہت ہوا دلِ خانہ خراب آلودہ

یہ کس کی بزم میں تھا اذنِ باریابی آج
نسیم کا ہے گریباں گلاب آلودہ

یہ کون رندِ پشیماں ہوا ہے توبہ سے
دعائے نیم شبی ہے شراب آلودہ

نظر نواز ہے منظر جو تابِ دید رہے
وہ چشم مست ہو جس وقت خواب آلودہ

اثرؔ نثارِ تمنائیں پوچھنے والے
بہت ہے ایک نگاہِ عتاب آلودہ

رُباعی

وہ رات کی دیوی کا سنورنا ہے ہے
کاکل کا وہ سر دوش بکھرنا ہے ہے

مخمور نگاہی کا سماں ایک طرف
ہر سانس میں سینے کا اُبھرنا ہے ہے

ن۔م۔راشد

زنجیر

گوشۂ زنجیر میں،
اِک نئی جنبش ہویدا ہو چلی.
سنگِ خارا ہی سہی، خارِ مغیلاں ہی سہی
دشمنِ جاں دشمنِ جاں ہی سہی
دوست سے دست و گریباں ہی سہی
یہ بھی تو شبنم نہیں،
یہ بھی تو مخمل نہیں، دیبا نہیں ریشم نہیں!

ہر جگہ پھر سینۂ نخچیر میں
اِک نیا ارماں نئی اُمید پیدا ہو چلی
حجلۂ سیمیں سے تو بھی پیلۂ ریشم نکل
وہ حسیں اور دُور افتادہ فرنگی عورتیں
تو نے جن کے حُسن روز افزوں کی زینت کے لئے
سالہا بے دست و پا ہو کر بنے ہیں تار ہائے سیم و زر
اُن کے مردوں کے لئے بھی آج اِک سنگین جال

ہو سکے تو اپنے پیکر سے نکال

شکر ہے دُنبالۂ زنجیر میں،
اک نئی جنبش، نئی لرزش ہویدا ہو چلی
کوہساروں، ریگ زاروں سے ندا آنے لگی
ظلم پروردہ غلامو بھاگ جاؤ
پردۂ شبگیر میں اپنے سلاسل توڑ کر
چار سُو چھائے ہوئے ظلمات کو اب چیر جاؤ
اور اس ہنگام بادآورد کو
حیلۂ شبخوں بناؤ!

جب کشتی ثابت و سالم تھی ساحل کی تمنا کس کو تھی
اب ایسی شکستہ کشتی پر ساحل کی تمنا کون کرے

جذبی

حکیم آزاد انصاری

ایاتِ ادب

سرتاپا ادّعا بنے پھرتے ہیں سرتاپا کبریا بنے پھرتے ہیں
یارب! ترے اہلِ مال و دولت بندے تیرے ہوتے خدا بنے پھرتے ہیں

میری قسمت مرے لئے کافی تھی تھوڑی عزت مرے لئے کافی تھی
قدوسیت کو لے کے میں کیا کرتا انسانیت مرے لئے کافی تھی

کوئی تو دوائے دردِ نادانی کر کوئی علاج فرطِ حیرانی کر
تیرے عرفاں کا میں اگر اہل نہیں میرا عرفاں ہی مجھ کو ارزانی کر

سرِ حلقۂ رنداں ہوں یہی کیا کم ہے سرچشمۂ فیضاں ہوں یہی کیا کم ہے
پیغمبرِ تقویٰ نہیں اس کا کیا غم
پیغمبرِ عصیاں ہوں یہی کیا کم ہے

جوشؔ ملیح آبادی

ردِ عمل

میں اپنے دنوں کی تابش کو
جب اور نمایاں کرتا ہوں
تو ظلمت میری راتوں کی
کچھ اور بھی گہنا جاتی ہے
اور جب میں اپنی راتوں کی
ظلمت کو فروزاں کرتا ہوں
تو میرے دنوں کی گل تابانی
کمھلا، کجلا جاتی ہے

جوش ملیح آبادی

حرفِ آخر کا اک ورق

[حرفِ آخر کے عنوان سے جناب جوش ایک طویل نظم لکھ رہے ہیں جس میں اُنھوں نے تخلیق اور ارتقا، کی منظر کشی کی ہے۔ یہ اقتباس اُس وقت سے متعلق ہے جو حضرتِ آدم حوّا کی تخلیق سے پہلے اُس تخلیق کا پرتو اپنے دل میں محسوس کرتے ہیں]

[صبح کاذب کا وقت ہے۔ آدم عالمِ سرشاری میں ایک پہاڑی پر ٹہل ٹہل کر، جو سرسبز و شاداب اور چشموں کے زمزموں سے گونجی ہوئی ہے، حیرت و حسرت کے ساتھ گنگنا رہا ہے]

واقعہ تھا کہ گماں تھا، مجھے معلوم نہیں
کل یہ کیا طرفہ سماں تھا، مجھے معلوم نہیں

پر توِ صبح کے مانند زمیں کی جانب
کون شب کو نگراں تھا، مجھے معلوم نہیں

ذرّے ذرّے سے جوانی کی مہک آتی تھی
کس کا لب عطرفشاں تھا مجھے معلوم نہیں

ایک چشمے کی سی آواز تو آتی تھی ضرور
اور وہ چشمہ کہاں تھا، مجھے معلوم نہیں

جس کی رفتار سے تھی کاہکشاں جنبش میں
کون وہ سروِ رواں تھا، مجھے معلوم نہیں

چاند کا سینہ، ستاروں کا جگر، خاک کا دل
کس کی شوخی سے تپاں تھا، مجھے معلوم نہیں

بامِ گردوں پہ فسانوں نے علم کھولا تھا
یا حقیقت کا نشاں تھا، مجھے معلوم نہیں

آسمانوں سے برستے تھے خوشی کے گوہر
یا فلک اشک فشاں تھا، مجھے معلوم نہیں

جھٹپٹے کی شکن آمیز فضا کے پیچھے
دوست یا دشمنِ جاں تھا، مجھے معلوم نہیں

سُود مندی کی جھلک تھی کہ زیاں کاری کی
یا بہم سود و زیاں تھا، مجھے معلوم نہیں

شام کی جنبشِ مژگاں کی گہر تابی میں
کون یہ نیم عیاں تھا، مجھے معلوم نہیں

اسرار الحق مجاز

آہنگ

اذنِ خرام لیتے ہوئے آسماں سے ہم — ہٹ کر چلے ہیں رہگذرِ کارواں سے ہم

کیا پوچھتے ہو جھومتے آئے کہاں سے ہم — پی کر اُٹھے ہیں خمکدۂ آسماں سے ہم

کیونکر ہوا ہے فاش زمانہ پہ کیا کہیں — وہ رازِ دل جو کہہ نہ سکے رازداں سے ہم

ہمدم یہی ہے رہگذرِ یارِ خوش خرام — گذرے ہیں لاکھ بار اسی کہکشاں سے ہم

کیا کیا ہوا ہے ہم سے جنوں میں نہ پوچھئے — اُلجھے کبھی زمیں سے کبھی آسماں سے ہم

ہر نرگسِ جمیل نے مخمور کر دیا — پی کر اُٹھے شراب ہر اک بوستاں سے ہم

ٹھکرا دیئے ہیں عقل و خرد کے صنمکدے — گھبرا چکے تھے کشمکشِ امتحاں سے ہم

دیکھیں گے ہم بھی کون ہے سجدہ طرازِ شوق — لے سر اٹھا رہے ہیں ترے آستاں سے ہم

بخشی ہیں ہم کو عشق نے وہ جرأتیں مجاز

ڈرتے نہیں سیاستِ اہلِ جہاں سی ہم

مخدوم محی الدین

زلفِ چلیپا

آفریں ہے تجھ پہ اے سرمایہ داری کے نظام
اپنے ہاتھوں اپنی بربادی کا اتنا اہتمام

آندھیاں شعلہ بداماں، خون کی برسات ہیں
اب تو بوئے آتش و باروت ہے ہر بات میں

موت محوِ شادمانی، غرقِ ماتم ہر حیات
لٹ رہی ہے ساری خلقت، جل رہی ہے کائنات

جس زمیں سے ارتقا کے انبیا پیدا ہوئے
جس زمیں سے علم و حکمت کے خدا پیدا ہوئے

رام و لچھمن کی زمیں، کرشن کی گوتم کی زمیں
وہ محمدؐ کی زمیں، وہ ابنِ مریم کی زمیں

اُس زمیں کے ہر شیلے بام و در میں موت ہے
اُس کے دل میں موت ہے، اسکی نظر میں موت ہے

مندروں میں، معبدوں میں، اور کلیساؤں میں موت
خلوتوں میں موت ہے، شاہی شبستانوں میں موت

زرگری کا رقص ہے، سود و زیاں کا رقص ہے
ہر گلی کوچے میں، مرگِ ناگہاں کا رقص ہے

اب کسی سینے میں روحِ شادماں گاتی نہیں
زندگی کی اب کہیں ہل چل نظر آتی نہیں

برہمی زلفِ چلیپا میں کبھی دیکھی نہ تھی
برہمی دیکھی تھی، ایسی برہمی دیکھی نہ تھی

پی اور اپنے ہاتھ سے پی لے کے سرمایہ کا نام
موت کا لبریز ساغر، عصرِ حاضر کے غلام

عزمِ آزادی سلامت، زندگی پائندہ باد
سُرخ پرچم اور اونچا ہو، بغاوت زندہ باد

جگر مرادآبادی

رشحات

شاعر ہے محوِ فطرت، جذبات چھا رہے ہیں — پیغام آ رہے ہیں، پیغام جا رہے ہیں

کافر جمال والے، کافر بنا رہے ہیں — ایمان لانے والے، ایمان لا رہے ہیں

آئینہ رُو برو ہے، کچھ گنگنا رہے ہیں — زلفیں سنور چکی ہیں، قشقہ لگا رہے ہیں

جھونکے نفس نفس میں خوشبو کے آ رہے ہیں — شاید وہ آج خود ہی تشریف لا رہے ہیں

ساون کی رین، اندھیری تنہائیوں کا عالم — بھولے ہوئے فسانے سب یاد آ رہے ہیں

دنیا بجائے خود ہے اک جنت میسر

افسوس اہلِ دنیا دوزخ بنا رہے ہیں

زہے وہ شوق جو پابندِ این و آں نہ رہا — خوشا وہ سجدہ جو محدودِ آستاں نہ رہا

نہیں کہ دل مرا وقفِ غمِ نہاں نہ رہا — مگر وہ شیوۂ فرسودۂ بیاں نہ رہا

لطیف طبع کو لازم ہے سوزِ غم بھی لطیف — بلند آتشِ گل کا کبھی دھواں نہ رہا

فراق زیست کی شورش، وصال موت کی نیند — کہاں کا لطف جو یہ لطفِ درمیاں نہ رہا

چمن تو برقِ حوادث سے ہو گیا محفوظ — مری بلا سے اگر میرا آشیاں نہ رہا

مطلبی فریدآبادی

تعطل کی حکمت عملی

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

کب تک بولے گا میٹھے بول ۔ کب کرے گا مول اور تول
سمے ہے موکھ آج امول ۔ اُٹھ اور گھونگٹ کے پٹ کھول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

گھن برست ہیں ساری رات ۔ گڑگڑات کرت اندھیاری رات
لہو برکھا ہے یہ برسات ۔ اُٹھ تو بھی اپنا سنکھ ٹٹول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

تیرے لہو کے پیوتن ہار ۔ آپس ہیں ہیں چھری کٹار
اُٹھ اور بیڑی اپنی اتار ۔ اور پنجرے کی کھڑکی کھول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

کھول کے باہر آجا پنچھی ۔ پنکھ پون میں پھیلا پنچھی
ہر پنچھی سا بن جا پنچھی ۔ پنجرے میں رہ کر پنکھ نہ تول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

پون اُگل رہی انگارے ۔ دبکتے پھرتے ہیں ہتیارے
نہیں سمے باتوں کی پیارے ۔ مت بیٹھا کیچڑ کو گھنگول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

ہو ڈانواڈول تو کال بلاوے ۔ پلک مارتے چٹ کر جاوے
دیا کرے نا، اُلٹا کھاوے ۔ مت دھڑل کے موتی رول

کیوں ہردے کی نیّا ڈانواڈول

ت ۱ نادرترین ۲ ہوائی جہاز کے شور کی آواز ۳ چھینے والے ۴ ظلم کرنیوالے ۵ موت، تباہی ۶ رحم، کرم ۷ دل

عبدالمجید بھٹی

بھگوان

بیٹھا تھا آکاش پر --- تو آنکھوں سے دُور
لیکن اپنا من تھا تیری شردھا سے بھرپُور
آنکھوں میں یہ کاش تھا تیرا
من میں تھا یہ گیان
کرم کُکرم کو دیکھتا ہے میرا بھگوان

تُو مندر میں آن براجا پہن کے ہیرے موتی
دوار پہ دھن کی اوٹ میں آئی تیری جوتی
سیوک داس پجاری پروہت پنڈت اور ودوان
دینے لگے یہ گیان
اُن کے چرنوں کے چھُونے سے ملتے ہیں بھگوان

آرتی پُوجا۔ رس لیلائیں۔ دیوداسیاں گائیں
ہری ہری ہر، ہری ہری ہر۔ جئے وشنو بھگوان
تو ہے ناتھ اناتھ کا اور نربل کے پران
جے تیری بھگوان!

راگ رنگ اور چھپن بھوگ کے موہ نے تجھ کو ریجھایا
رس لیلا کے پھیر میں تجھ کو لے آیا انسان
اے میرے بھگوان!
تو مندر میں بیٹھ رہا ہے پہن کے ہیرے موتی
میں حیران ہوں اس پر تجھ کو الجھن کیوں نہیں ہوتی
توڑ پھوڑ کر دوار دھن سب کر دے ایک سمان
من مندر میں بس نہ سکے تو مت کہلا بھگوان!

چراغ حسن حسرت

تغزّل

یہ مایوسی کہیں وجہِ سکونِ دل نہ بن جائے
غمِ بے حاصلی ہی عشق کا حاصل نہ بن جائے

مدد اے جذبِ دل راہِ محبت سخت مشکل ہے
خیالِ دوریٔ منزل کہیں منزل نہ بن جائے

نہیں ہے دل تو کیا پہلو میں ہلکی سی خلش تو ہے
یہ ہلکی سی خلش ہی رفتہ رفتہ دل نہ بن جائے

ہجومِ شوق اور راہِ محبت کی بلاخیزی
کہیں پہلا قدم ہی آخری منزل نہ بن جائے

(بطرزِ شعرائے قدیم)

دشمن جدائیوں کی یہ آشنائیاں ہیں
اِن آشنائیوں میں کیا کیا برائیاں ہیں

حسرت کہو کہ کس سے آنکھیں لڑائیاں ہیں
ہونٹوں پہ سرد آہیں منہ پہ ہوائیاں ہیں

یا دل ستانیاں تھیں اور مہربانیاں تھیں
یا کج ادائیاں ہیں یا بے وفائیاں ہیں

قسمت کی کیا شکایت تقدیر کا گلہ کیا
جتنی برائیاں ہیں دل کی برائیاں ہیں

فراق گورکھپوری

غزل

دیکھ محبت کا یہ عالم!
سازبھی کم کم سوز بھی کم کم

یہ شیرازۂ دل کا ہے عالم
یک جا یک جا برہم برہم

حُسن گلستاں شعلہ و شبنم
سوزاں سوزاں پُرنم پُرنم

یاد ہے ان آنکھوں کا وہ عالم
مستی کم کم وحشت کم کم

ساکت ساکت شورشِ عالم
دل کی صدا بھی مدھم مدھم

عالم عالم عشق بھی تنہا،
تنہا حُسن بھی عالم عالم

یہ کیا کم ہے عشق کا حاصل
کچھ مجھ کو غم، کچھ تم کو غم

غمکدۂ دل کا یہ دھندلکا
روشنی کم کم تیرگی کم کم

سازِ محبت، نغمۂ جنت
سوزِ محبت، نارِ جہنم

رنگ ہے کس کا، روپ ہے کس کا
نکھرا نکھرا، مبہم مبہم

دل کی وہ دنیا ہے جو ہو گی
برہم ہو کر اور منظم

دل کی جراحت، تیری محبت
ایسا زخم، نہ ایسا مرہم

آتی بہاریں، جاتی بہاریں،
دونوں کا حاصل دیدۂ پرنم

عشق میں سچ ہی کا رونا ہے
جھوٹے نہیں تم جھوٹے نہیں ہم

ہم نے بھی آج فراق کو دیکھا
سوزِ مکمل دردِ مجسم ——

حفیظؔ جالندھری

غزل

اُن گیسوؤں میں شانۂ ارماں نہ کیجئے مجموعۂ خیال پریشاں نہ کیجئے

کیا ناخدا بغیر کوئی ڈوبتا نہیں مجھ کو مری خدا سے پشیماں نہ کیجئے

مرجائیے نہ کیجئے ذکرِ بہشت و حور اس خواب کو بھی خوابِ پریشاں نہ کیجئے

ہے بتکدے میں بھی اسے ایمان کا خیال کیوں اعتبارِ مردِ مسلماں نہ کیجئے

آئینہ دیکھئے مری صورت نہ دیکھئے میں آئینہ نہیں مجھے حیراں نہ کیجئے

بارِ نگاہِ لطف اُٹھایا نہ جائے گا احساں یہ کیجئے کہ یہ احساں نہ کیجئے

باقی ہو جو بھی حشر یہیں پر اُٹھائیے مرنے کے بعد زیست کا ساماں نہ کیجئے

دوزخ کو دیجئے نہ پراگندگی مری شیرازۂ بہشت پریشاں نہ کیجئے

تو ہی عزیزِ خاطرِ احباب ہے حفیظؔ
کیا کیجئے اگر تجھے قرباں نہ کیجئے

قیوم نظر

جنگ

اُداس لیٹی ہیں محرمِ نقشِ پا راہیں
فسردہ گھاس کے سینے سے دُور ہیں سائے
شکستہ گاؤں میں دہقاں نہ خستہ جاں گائے

شگفتہ شام کی سرخی سیاہ فام زبوں
گراں ہے خاطرِ گل پر لطیف موجۂ باد
ملول گوشۂ صحنِ چمن ہے بے فریاد

رہینِ شائبۂ موہوم رس بھرا پیغام
جگر فگار ہے مہجورِ آہِ نرم و گداز
شبِ دراز، ستارے، نہ ماہ محرمِ راز

حسین خاک کے ذرّوں پہ ہیں گی کے نشاں
برہنہ گرسنگی بارِ زندگی سے چور،
مہیب صبر کے دامن میں بے لبی مستور

عدوئے دوست نما اور فریبِ شانِ وطن
درِ رقیب پہ جلتے ہیں جسم و جانِ وطن

حفیظ ہوشیارپوری

غزل

تصوّر میں بھی جلووں کی فراوانی نہیں جاتی
دلِ مہجور کی آئینہ سامانی نہیں جاتی

رقیبِ یک دگر ہیں دیدہ و دل تیری فرقت میں
کہ یہ آباد ہے اور اُس کی ویرانی نہیں جاتی

کسے معلوم تھا ترکِ محبت اس کو کہتے ہیں —
نظر کی بے کسی، دل کی پریشانی نہیں جاتی

ابھی ہر سانس پر دھوکا ہے عمرِ جاودانی کا
ابھی تیری کشش اے ہستیٔ فانی! نہیں جاتی

کوئی جاں تو نہیں جو وقت پر تن سے نکل جائے —
یہ اُن کی یاد ہے دل سے بہ آسانی نہیں جاتی

ابھی تو ہیں ذوقِ معصیت ہوتی ہے دنیا میں —
ابھی اپنے گناہوں پر پشیمانی نہیں جاتی

جیئے جاتے ہیں گو صورت نہیں ہے کوئی جینے کی —
تمہارے دردمندوں کی گراں جانی نہیں جاتی

یہی تسکینِ خاطر ہے تو کیا تسکینِ خاطر ہے —
مرے جوشِ محبت کی فراوانی نہیں جاتی

ابھی آرائشِ گیتی میں باقی ہے کسر شاید
بشر کے خونِ ناحق کی جو ارزانی نہیں جاتی

ہزاروں کارواں گم ہو گئے دشتِ تمنا میں،
سبکسارانِ منزل کی تن آسانی نہیں جاتی

کہیں رنگِ شفق ہیں یہ، کہیں یہ لالہ و گل ہیں
شہیدانِ وفا کی شکل پہچانی نہیں جاتی

محبت بھی کئے جاتے ہیں پچھتاتے بھی جاتے ہیں
زمانے بھر کے داناؤں کی نادانی نہیں جاتی

شبِ مہتاب میں جیسے کوئی سنسان بستی ہو
دلِ ویران کی اب تک جلوہ سامانی نہیں جاتی

جبینِ زُہد کا سرمایہ ہے داغِ ریا جب تک —
متاعِ داغِ دل کی قدر پہچانی نہیں جاتی

نجانے کس گھڑی کوئی رہا کرنے کو آ پہنچے
قفس میں ہیں مگر شوقِ پَر افشانی نہیں جاتی

مری تقدیر اسی کو دیکھ کر شاید بدل جائے
مری تدبیر کی سر در گریبانی نہیں جاتی

نئی راہیں نکالیں عشق نے عرضِ تمنا کی
بہ آہنگِ غزل میری گل افشانی نہیں جاتی

فیض احمد فیضؔ

شاہراہ

اک افسردہ شاہراہ ہے دراز
دُور اُفق پر نظر جمائے ہوئے
سرد مٹی پہ اپنے سینے کے
سرمگیں حُسن کو بچھائے ہوئے
جس طرح کوئی غمزدہ عورت
اپنے ویراں پلنگ پہ محوِ خیال
وصلِ محبوب کے تصوّر میں،
مُو بمُو چُور، عُضو عُضو نڈھال،

یوسف ظفر

قیدی

کوئی زنجیرِ گراں قید نہیں کرسکتی
سنگ و آہن کی بنائی ہوئی کوئی دیوار
تجھ کو آغوش میں تا دیر نہیں رکھ سکتی ــــــ
تیری فریاد ہے زنجیرِ گراں کی فریاد،
تیری دیوار میں پتھر کی نہیں سنگینی
تیرے دروازے میں لوہے کی سلاخیں ہیں کہاں
ایک آلودۂ اوہام طلسمِ جامد
تجھ کو پابند کئے دیتا ہے ــــ تو قید نہیں،
تو ہے آزاد ــــ کہ آزادِ شب و روز ہے تو ــــ

یوں تو پابند ہیں ہر حال میں اہلِ بینش،
آدمی کے لئے کیا قیدِ عناصر کم ہے ؟
ایک ہی گردشِ ایام کے سب قیدی ہیں،
سانس بھی حلقۂ زنجیر سے کچھ کم تو نہیں!
زندگی دیدۂ بینا کو ہے اک حبسِ دوام ــــ
تو نے زنجیرِ تخیل کی سُنی ہے جھنکار،

تیری زنجیر کی آواز سے کچھ کم تو نہیں! ——
تیری تنہائی شب و روز کا پیمانہ ہے ——
آنکھیں کھل سکتی ہیں، لب بند بھی ہو سکتے ہیں
پر تجھے کوئی گرفتار نہیں کر سکتا!
تو ہے آزاد کہ آزادِ شب و روز ہے تُو

مسکرا! جیل کی دیواروں میں رونے والے
تو ہے آزاد —— ذرا سوچ کہ آزاد ہے تو
تیری دیوار تو پتھر کی ہے، سنگیں دیوار
جو مرے سامنے اِک سایۂ بے معنی ہے!
لیکن افکار کی دیوار ہے میری دیوار
جس کو میرے ہی تخیل نے بنایا ہے مگر
کوئی طاقت اُسے مسمار نہیں کر سکتی ——

مسعود پرویز

میں کون!

کبھی غبار کبھی خاکِ راہ میرے لئے
میں یادگار رہوں اپنے جنونِ پیہم کی
مرے جہاں میں فقط میری حسرتوں کے مزار
ترس گئی ہے نظر صورتِ شجر کے لئے
سراغِ منزل و شورِ درا سے کوسوں دُور
رہِ نجات سے بھٹکا ہُوا کوئی راہی
میرا خیال تجھے گر نہیں نہ ہو، میں کون!

نثار ہیں ترے پیکر پہ چاندنی کرنیں
ردائے نکہتِ گل پردہ دار ہے تیری
مئے شباب سے تر ہونٹ اور نشے میں چور
وہ مست آنکھیں نہاں جن کی تہ میں شبنمی خواب
کبھی میانِ گل و نسترن کبھی لبِ جُو
ہیں عشوہ ساز حسینوں میں محفلیں تیری
مرا خیال تجھے گر نہیں نہ ہو، میں کون!

احمد ندیم قاسمی

ماحول کے مارے

افراد

اقبال۔ ایک جذباتی نوجوان

بشیر۔ ایک عیاش نوجوان

فرخندہ۔ ایک نوجوان طوائف جس سے احساس کی دولت ابھی چھینی نہیں گئی

منظر

شفق شام سے لبریز ہے پیمانۂ دہر — سرخ پردوں میں ہے لپٹا ہوا لاہور کا شہر
قمقمے جاگ اُٹھے مست شبستانوں میں، — کیف انگڑائیاں لیتے ہیں صنم خانوں میں
حُسن و الفت کے تصادم کی گھڑی آئی ہے — شام اِک حشر سا دامن میں چھپا لائی ہے
ایک گھر پر مگر اب تک ہے خموشی طاری — کوئی لڑکی نظر آتی ہے وہاں بے چاری
پتہ ہلتا ہے تو گھبرا کے سمٹ جاتی ہے — جھانک کر ایک دریچے سے پلٹ آتی ہے

فرخندہ

کھائے جاتی ہے مِرے دل کو لپکتی ہوئی رات — جھلسے دیتی ہے مجھے اُف یہ بھڑکتی ہوئی رات
وہ نہ آئیں گے، نہ آئیں گے، نہ آئیں گے یہاں — اِک شہنشاہ کہاں۔ کلبۂ تاریک کہاں
لیٹ جاؤں مگر اب نیند کسے آئے گی، — رات بھر ایک خلش سی مجھے تڑپائے گی
تڑپے جاؤں گی! —— تڑپنا ہے محبت کا نصیب — ایک کانٹا سا کھٹکتا ہے مرے دِل کے قریب
اب نہ آئے۔ تو مرے پاس وہ کب آئیں گے — آنکھیں مُند جائیں گی جب میری وہ تب آئیں گے
وہ اب آئیں کہ جب آئیں مگر آئیں تو سہی — میری اجڑی ہوئی کٹیا کو بسائیں تو سہی
یوں تو اس میرے گھروندے میں سبھی آتے ہیں — بوسے لیتے ہیں گھر بار لٹا جاتے ہیں

میرے گالوں پہ ہیں تپتے ہوئے ہونٹوں کے نشاں
میرے سینے پہ سلگتے ہوئے پنجے ہیں رواں
میرے عارض کے تگو نے تو بہت سستے ہیں
پر مرے دل میں وہی ― صرف وہی بستے ہیں
آؤ بھی ― آؤ بھی آجان ― اب آبھی جاؤ

(اچانک بشیر اندر داخل ہو کر کہتا ہے)

میری فرخندہ! مرے ہوتے نہ یوں گھبراؤ

فرخندہ

کون؟

بشیر

ایک دو رس بھرے بوسوں کا خریدار بشیر

فرخندہ (زیرِ لب)

پھیر دی تم نے مرے گیت پہ کالی سی لکیر

(بلند آواز میں)

جاؤ جاؤ بھی مری آنکھوں سے اوجھل ہو جاؤ

بشیر

اپنے ہونٹوں کی سلگتی ہوئی مے برساؤ
ہو چکے ناز ― اِدھر آؤ۔ گلے لگ جاؤ
ایک بوسے کے لئے لعل و جواہر پاؤ

فرخندہ

ہائے رے۔ جاؤ بھی چھوڑو بھی نگوڑی باہیں

بشیر

میری پیاری! یہ تجارت کی نہیں ہیں راہیں
نقد سودا ہے۔ یہ لو۔ ہونٹوں کا پانی دے دو!
ایک لمحے کے لئے اپنی جوانی دے دو

فرخندہ

کاٹ کھاؤں گی ترے کان۔ اڑا دوں گی ناک

بشیر

کر دیا کس نے تجھے چار دنوں میں چالاک
میں جب آتا تھا تو تُو مجھ سے لپٹ جاتی تھی
مرے آغوش میں گرتی تھی، سمٹ جاتی تھی
آج کیا بات ہے!

فرخندہ

جاؤ بھی مرے کان نہ کھاؤ
اپنی سانسوں کا تعفن نہ یہاں پھیلاؤ

بشیر

خیر جاتا ہوں، طبیعت ہے تمہاری ناساز
میں سمجھتا ہوں حسینوں کی حقارت کے راز
دونوں ہاتھوں سے بجا کرتی ہے اکثر تالی
شاید اس وقت تری جیب نہیں ہے خالی

(بشیر چلا جاتا ہے)

فرخندہ

کتنا منہ پھٹ ہے، کھلونے کی طرح کھیلتا ہے
روز آتا ہے، مرے سامنے ڈنٹر پیلتا ہے
لیکن اب تک وہ نہیں آئے — نہیں آئیں گے
ہاں! اگر آئیں گے حیلہ کوئی گھڑ لائیں گے
کتنے بے لوث ہیں، معصوم ہیں، اور پیارے ہیں
میرے تاریک مقدر کے حسیں تارے ہیں

(اقبال دروازے تک آکر کہتا ہے)

میری فرخندہ، مری جان، مری زیست کے راز

فرخندہ

مرے اقبال کی ہے شہد سے میٹھی آواز
آؤ پر فرش پہ نرگس تو بچھانے دو مجھے
خاک کے ذروں میں خوشبو تو بسانے دو مجھے
ہائے رے میں نے بلائیں تو ابھی لی ہی نہیں
کلیاں گیندے کی نچھاور تو ابھی کی ہی نہیں
میرے سینے کے کنول اور مرے ہونٹوں کی شراب
یہ مری روح میں بجتا ہوا سانسوں کا رباب
مرے گیسو، مری آنکھیں، مری باہیں، مرے گال
مری امید، مرے خواب، مرے مست خیال
الغرض مری سلگتی ہوئی ہستی کے خمار
آپ کی مست و فسوں ساز محبت کے نثار

اقبال

ہائے فرخندہ۔ مرے قلب کو ترساؤ نہیں   اُف مری دُکھی ہوئی روح کو ٹھکراؤ نہیں
زہر کا گھونٹ پلا دو۔ مجھے مر جانے دو   اِس جہاں سے مجھے خاموش گزر جانے دو

فرخندہ

ہائے کیا بات ہے۔ افسردہ و مغموم ہیں آپ   آپ بے داغ ہیں۔ بے لوث ہیں معصوم ہیں آپ
ہائے وہ کون ہے جو آپ کو دکھ دیتا ہے   اُس کو دکھ دیتا ہے جو دہر کو سکھ دیتا ہے!

اقبال

وہ مرا باپ ہے جس نے مری بپتا نہ سنی   پھول تو پھول ہیں، ننھی سی کلی بھی نہ چُنی
جس نے پھونکا مری دوشیزہ تمنا کا چمن   جس نے ڈالا مری نوخیز امیدوں پہ کفن
جس نے اخلاق پہ احساس کو قربان کیا   مری معصوم جوانی کو پریشان کیا،
جس نے ——

فرخندہ

اقبال - میرے دل کے سہارے اقبال   میرے پیارے مرے پیارے۔ مرے پیارے اقبال
اے مری رُوح مری شمع۔ مرے پروانے   تری آنکھوں میں نظر آتے ہیں کیوں ویرانے
جی میں جو بات ہے وہ مجھ کو بتاؤ للّٰلہ!   مجھ پہ اوہام کے نشتر نہ چلاؤ للّٰلہ!

اقبال

ہائے فرخندہ۔ مرے راز سے آگاہ نہ ہو،   دل نہیں سنگ ہے، جس دل میں تری چاہ نہ ہو
میں تری چاہ کو دل سے نہ نکالوں گا کبھی   بُت کی صورت میں اِس احساس کو ڈھالوں گا کبھی
چاندنی رات میں جب کوئلیں چلائیں گی   حسرتیں روح کی خلوت سے نکل آئیں گی
صف بنائے ہوئے جب آئیں گی اس بُت کے قریب   اِک حسیں گیت الاپیں گی باندازِ عجیب
اور لے آئیں گی گلہائے حسیں چُن چُن کر   اُس کے قدموں میں بچھا جائیں گی سر دھن دھن کر
زیست جب بت کی عبادت میں گزر جائے گی،   عدم آباد کے غاروں میں اتر جائے گی
تم مری یاد میں رو رو کے نہ آہیں بھرنا   بس یہی اپنی جوانی کی عبادت کرنا

میرے مرقد پہ نہ آنا۔ نہ بہانا آنسو — میرے ماتم میں پریشان نہ کرنا گیسو!

فرخندہ

بھولے اقبال!

اقبال

نہ گھبراؤ مری فرخندہ! — کہ ہے مجبور مقدر کا کھلونا بندہ،

فرخندہ

استعاروں میں چھپاتے ہو کہانی اپنی — کیوں زبوں حال بناتے ہو جوانی اپنی،

میرے سینے کے خزانے ہیں تمہارے اقبال — میں تمہاری ہوں مری آنکھوں کے تارے اقبال

یہ دہکتے ہوئے، جلتے ہوئے، تپتے ہوئے لب — یہ لرزتے ہوئے لب اُف، یہ تڑپتے ہوئے لب

آتشیں مَس کے لئے آج ترستے نہ رہیں — رات بھر میرے حسیں نین برستے نہ رہیں

تم تو جذبات کے دھارے میں بہے جاتے ہو — جی میں جو آتی ہے بے لاگ کہے جاتے ہو

چھیڑ دیتے ہو میرے قلب کے ناسوروں کو، — اور مجبور بنا جاتے ہو مجبوروں کو،

درد و اندوہ کے پُر ہول بگولے روکو، — غم کے دوزخ میں لپکتے ہوئے شعلے روکو

آندھیاں آئیں تو چھا جاتے ہیں عالم پہ غبار — اور ہو جاتے ہیں پُر نور جہاں، تیرہ و تار

انگلیوں سے مری زلفوں میں ذرا شانہ کرو — گدگدی کر کے ہنساؤ، مجھے دیوانہ کرو

ہائیں! پلکوں پہ تمہاری یہ ستارے کیسے — اُف یہ اشکوں کے اُبلتے ہوئے دھارے کیسے

آخر اتنا تو بتاؤ، یہ تماشا کیا ہے؟ — بھیگی آنکھوں میں تڑپتا ہوا لاشا کیا ہے؟

اقبال

یہ مرے عشق کی ہے لاش، مری فرخندہ، — یہ مرے قلب کی ہے قاش، مری فرخندہ،

فرخندہ

کچھ کہو بھی، مرے ارماں کو پریشاں نہ کرو، — مری ہنستی ہوئی امید کو حیراں نہ کرو،

میری گلنار جوانی کا حسیں خواب ہو تم — کونسی بات ہے جس کے لئے بے تاب ہو تم!

اقبال

میری فرخندہ۔ یہ بدذوق یہ بے رحم سماج — کر دیا جس نے کئی بستے گھروں کو تاراج
میری اور تیری محبت کو سمجھتا ہے گناہ' میرے احساس کے فردوس کو کرتا ہے تباہ
وہ یہ کہتا ہے کہ تو شاہدِ بازاری ہے۔ اور جوانی تری رستی ہوئی بیماری ہے
وہ یہ کہتا ہے' محبت ہے تمہاری مستی' یعنی اخلاق کا پھوڑا ہے تمہاری ہستی
اور میں کہتا ہوں کہ فردوس کی اک حور ہو تم پر تو قدس ہو تم' طور ہو تم۔ نور ہو تم

فرخندہ

یعنی؟

اقبال

ابّا نے مجھے پھر سے ستایا ہے بہت' اور تمسخر مری حالت کا اڑایا ہے بہت
وہ یہ کہتے ہیں کہ دیوانہ ہوں ناداں ہوں میں یعنی ناحق غمِ الفت میں پریشاں ہوں میں
وہ تو اب ہیں میری شادی بھی رچانے والے ایک لڑکی ہیں مرے پہلو میں لانے والے
خوبصورت بھی ہے، پیاری بھی ہے معصوم بھی ہے اُس کی پاکیزہ جوانی کی بہت دھوم بھی ہے
زر کا انبار بھی ہے، اور جوانی بھی ہے کھیت بھی، فصل بھی ہے کھیت کا پانی بھی ہے
ساتھ ہی آبا نے یہ کہہ کے مجھے ڈانٹا ہے "پھول کب ہے تری فرخندہ حسیں کانٹا ہے
"تو اگر پھر بھی گیا اُس کے شبستانوں میں تجھے دھتکار کے چھوڑ آؤں گا ویرانوں میں"

فرخندہ

مرے اقبال۔ محبت کا مقدر ہے یہی، باوجود اس کے محبت تو پنپتی ہی رہی،
ہیر را نجھے کا فسانہ ہے سہارا اپنا' چھن گئیں شمعیں تو چمکائیں گے تارا اپنا
قلب گھٹتا ہے بہت شہر کے ہنگاموں میں روح مدت سے گرفتار ہے اِن داموں میں
ہم بہت دُور۔ بہت دُور نکل جائیں گے ڈولتے پاؤں کہیں جا کے سنبھل جائیں گے
ایک سا بے نام جزیرے کو کریں گے آباد معبدِ عشق کی رکھیں گے وہاں پر بنیاد

اتنے سجدے ترے قدموں میں کروں گی پیارے
قہقہے مار کے ناچیں گے افق پر تارے
اور چھا جائیں گی جب کالی گھٹائیں ہر سو
اور چھڑکیں گی جزیرے پہ حنا کی خوشبو
میں ترے پاؤں کو سہلاؤں گی اور گاؤں گی
اور سر رکھ کے تری باہوں پہ سو جاؤں گی

اقبال

میری پیاری۔ مری جذبات زدہ فرخندہ!
مری معصوم خیالات زدہ فرخندہ!

فرخندہ

یہ تیری روح کا تنور، یہ بے رحم سماج
کر سکے گا نہ وہاں عشق کی دنیا تاراج

اقبال

لیکن اقبال تو مجبور ہے اے راحتِ جاں

فرخندہ

مرے اقبال محبت کے وہ پیماں ہیں کہاں

اقبال

گو تری چشمِ فسوں ساز کا بیمار ہوں میں،
تو کہے مجھ کو تو مرنے پہ بھی تیار ہوں میں
لیکن افسوس کہ مجبور ہوں لاچار ہوں میں
اپنے ماحول کے نرغے میں گرفتار ہوں میں

فرخندہ

تیرا ماحول تری روح کا آئینہ ہے،
جھوٹ تو مرد کی اک عادت دیرینہ ہے،
سبز باغ آہ مجھے تو نے دکھائے کیا کیا،
شدتِ شوق کے افسانے سنائے کیا کیا
اُف مری راکھ میں جو ایک شرر زندہ تھا،
جس کی تابش سے مرا دل ابھی تابندہ تھا
تو نے اس نور کو چٹکی میں مسل ڈالا ہے،
تو نے احساس کی کلیوں کو کچل ڈالا ہے
تو نے اک شمع کو ہنس ہنس کے بجھا ڈالا ہے
تو نے اک لعل کو مٹی میں گنوا ڈالا ہے
تو نے عورت کے کلیجے کو چبا ڈالا ہے
دل کے ایوان کو بے نور بنا ڈالا ہے

اقبال

میں اسی طرح تری شمع کا پروانہ ہوں
میں اسی طرح ترے حُسن کا دیوانہ ہوں

فرخندہ

دیکھو۔ اقبال بس اب جا۔ کہ ہے جی بے قابو
مرے مچلے ہوئے جذبات کا عفریت ہے تُو!

(اقبال سرجھکائے چلا جاتا ہے)

فرخندہ

میں امیدوں کے جنازوں کو کہاں دفناؤں؟

(بشیر اچانک اندر آکر کہتا ہے)

مری فرخندہ۔ اجازت ہو تو میں آجاؤں،

(فرخندہ۔ زہرخند مسکراہٹ سے)

آمری جان۔ مری رُوح مرے پیارے بشیر
آج کس درجہ ہے فرخندہ تمہاری دلگیر
مجھے آغوش میں لے لو مجھے دل سے بھینچو
اپنے ہونٹوں سے یہ جلتی ہوئی کھیتی سینچو،
مجھ سے کھیلو مرے سینے سے لپٹ جاؤ تم،
ہر طرف بوسوں کی بوچھاڑ سی برساؤ تم،

(فرخندہ دیوانی سی ہوجاتی ہے۔ آنکھیں پھٹی
پڑتی ہیں۔ سانسیں آپس میں اُلجھ رہی ہیں)

یہ مرے بال ہیں۔ یہ گال ہیں۔ یہ سینہ ہے
تم سے روٹھوں تو یہ جینا بھی کوئی جینا ہے

(لڑکھڑا جاتی ہے)

میں تمہاری ہوں۔ تمہاری ہوں تمہاری ہوں بشیر

(مردہ سی بشیر کی آغوش میں گر پڑتی ہے)

بشیر

یہ تو اک نعش ہے! ہائے مری پھوٹی تقدیر!

غلام عباس

آندھی

بلدیہ کا اجلاس زوروں پر تھا۔ ہال کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ اور خلافِ معمول ایک ممبر بھی غیر حاضر نہ تھا۔ بلدیہ کے زیرِ بحث مسئلہ یہ تھا کہ زنانِ بازاری کو شہر بدر کر دیا جائے۔ کیونکہ ان کا وجود انسانیت، شرافت اور تہذیب کے دامن پر بدنما داغ ہے۔

بلدیہ کے ایک بھاری بھرکم رُکن جو ملک و قوم کے سچے خیر خواہ اور درد مند سمجھے جاتے تھے۔ نہایت فصاحت سے تقریر کر رہے تھے: "...... اور پھر حضرات! آپ یہ بھی خیال فرمائیے۔ کہ ان کا قیام شہر کے ایک ایسے حصے میں ہے۔ جو نہ صرف شہر کے بیچوں بیچ عام گزرگاہ ہے۔ بلکہ شہر کا سب سے بڑا تجارتی مرکز بھی ہے۔ چنانچہ ہر شریف آدمی کو چار و ناچار اس بازار سے گزرنا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں شرفاء کی پاک دامن بہو بیٹیاں اس بازار کی تجارتی اہمیت کی وجہ سے یہاں آنے اور خرید و فروخت کرنے پر مجبور ہیں۔ صاحبان! جب یہ شریف زادیاں ان آبرو باختہ، نیم عریاں بیسواؤں کے بناؤ سنگھار کو دیکھتی ہیں تو قدرتی طور پر اُن کے دل میں بھی آرائش و دلربائی کی نئی نئی اُمنگیں اور ولولے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے غریب شوہروں سے طرح طرح کے غازوں، لونڈروں، زرق برق ساریوں اور قیمتی زیوروں کی فرمائشیں کرنے لگتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کا پُر مسرت گھر ان کا راحت کدہ ہمیشہ کے لئے جہنم کا نمونہ بن جاتا ہے...... اور صاحبان پھر آپ یہ بھی تو خیال فرمائیے۔ کہ ہمارے نونہالانِ قوم جو درسگاہوں میں تعلیم پا رہے ہیں۔ اور جن کی آئندہ ترقی سے قوم کی امیدیں وابستہ ہیں۔ اور قیاس چاہتا ہے۔ کہ ایک نہ ایک دن قوم کی کشتی کو بھنور سے نکالنے کا سہرا انہی کے سر بندھے گا۔ انہیں بھی صبح شام اسی بازار سے ہو کر آنا جانا پڑتا ہے۔ یہ قحبائیں جو ہر وقت بارہ ابھرن سولہ سنگھار کئے ہر راہرو پر بے حجابانہ نگاہ و مژہ کے تیر و سنان برساتی اور اسے دعوتِ حسن پرستی دیتی ہیں۔ کیا انہیں دیکھ کر ہمارے بھولے بھالے ناتجربہ کار جوانی کے نشے میں سرشار، سود و زیاں سے بے پروا نونہالانِ قوم اپنے جذبات و خیالات اور اپنی اعلیٰ سیرت کو معصیت کے مسموم اثرات سے محفوظ رکھ سکتے ہیں؟ صاحبان کیا اُن کا حُسن زاہد فریب ہمارے نونہالانِ قوم کو جادۂ مستقیم سے بھٹکا کر، ان کے دل میں گناہ کی پُر اسرار لذتوں کی تشنگی پیدا کر کے ایک بے کلی، ایک اضطراب، ایک ہیجان برپا نہ کر دیتا ہوگا........!"

اس موقعہ پر ایک رکن بلدیہ جو کسی زمانے میں مدرس رہ چکے تھے اور اعداد و شمار سے خاص شغف رکھتے تھے۔ بول اُٹھے:

"صاحبان واضح رہے کہ امتحانوں میں ناکام رہنے والے طلبا کا تناسب پچھلے پانچ سال کی نسبت ڈیوڑھا ہو گیا ہے!"

ایک رُکن نے جو رنگین چشمہ لگائے تھے۔ اور ایک ہفتہ وار اخبار کے مدیر اعزازی تھے۔ تقریر کرتے ہوئے کہا: "حضرات ہمارے شہر سے روز بروز غیرت، شرافت، مردانگی، نکوکاری و پرہیزگاری اُٹھتی جا رہی ہے۔ اور اس کے بجائے بے غیرتی، نامردی، بزدلی، بدمعاشی، چوری اور جعل سازی کا دَور دورہ ہوتا جا رہا ہے۔ منشیات کا استعمال بہت بڑھ گیا ہے۔ قتل وغارت، خودکشی اور دیوانگی کی وارداتیں بڑھتی جا رہی ہیں۔ اس کا سبب محض ان زنانِ بازاری کا ناپاک وجود ہے۔ کیونکہ ہمارے بھولے بھالے شہری ان کی زلفِ گرہ گیر کے اسیر ہو کر ہوش و خرد کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ان کی بارگاہ تک رسائی کی زیادہ سے زیادہ قیمت ادا کرنے کے لئے ہر جائز و ناجائز طریق سے زر حاصل کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اس سعی و کوشش میں جامۂ انسانیت سے باہر ہو جاتے اور نہایت قبیح افعال کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو وہ جانِ عزیز ہی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ اور یا جیل خانوں میں پڑے سڑتے ہیں۔"

ایک پنشن یافتہ معمر رکن جو ایک وسیع خاندان کے سرپرست تھے۔ اور دنیا کا سرد و گرم دیکھ چکے تھے۔ اور اب کشمکشِ حیات سے تھک کر باقیماندہ عمر سستانے اور اپنے اہل و عیال کو اپنے سائے میں پنپتا ہوا دیکھنے کے متمنی تھے۔ تقریر کرنے اُٹھے۔ ان کی آواز لرزتی ہوئی تھی۔ اور لہجہ فریادی کا انداز لئے ہوئے تھا۔ بولے: "صاحبان! رات بھر ان لوگوں کے طبلے کی تھاپ، ان کی گلے بازیاں، ان کے عشاق کی دھینگا مشتی۔ گالی گلوچ، شور و غل، ہا ہا ہا ہو ہو ہو سُن کر آس پاس کے رہنے والے شرفا کے کان پک گئے ہیں۔ ضیق میں جان آ گئی ہے۔ رات کی نیند حرام ہے تو دن کا چین مفقود۔ علاوہ ازیں ان کے قرب سے ہماری بہو بیٹیوں کے اخلاق پر جو بُرا اثر پڑتا ہے۔ اس کا اندازہ ہر صاحبِ اولاد خود کر سکتا ہے......"

آخری فقرہ کہتے کہتے ان کی آواز بھرا گئی، اور وہ اس سے زیادہ کچھ نہ کہہ سکے۔ سب اراکین بلدیہ کو ان سے ہمدردی تھی۔ کیونکہ بدقسمتی سے ان کا قدیمی مکان اُس بازارِ حسن کے عین وسط میں واقع تھا۔

ان کے بعد ایک رکن بلدیہ نے جو پُرانی تہذیب کے علمبردار تھے۔ اور آثارِ قدیمہ کو اولاد سے زیادہ عزیز رکھتے تھے تقریر کرتے ہوئے کہا: "حضرات: باہر سے جو سیاح اور ہمارے احباب ہمارے اس مشہور اور تاریخی شہر کو دیکھنے آتے ہیں جب وہ اس بازار سے گزرتے۔ اور اس کے متعلق استفسار کرتے ہیں تو یقین کیجئے کہ ہم پر گھڑوں پانی پڑ جاتا ہے۔"

اب صدرِ بلدیہ تقریر کرنے اُٹھے۔ گو قد ٹھنگنا اور ہاتھ پاؤں چھوٹے چھوٹے تھے۔ مگر سر بڑا تھا۔ جس کی وجہ سے بُردبار آدمی معلوم ہوتے تھے۔ لہجہ میں حد درجہ متانت تھی۔ بولے: "حضرات! میں اس امر میں قطعی طور پر آپ سے متفق ہوں۔ کہ اس طبقے کا دم ہمارے شہر اور ہماری تہذیب و تمدن کے لئے باعثِ صد عار ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اس کا تدارک کس طرح کیا جائے۔ اگر ان لوگوں کو مجبور کیا۔ کہ یہ اپنا ذلیل پیشہ چھوڑ دیں۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ یہ لوگ کھائیں گے کہاں سے!"

ایک صاحب بول اُٹھے۔ "یہ عورتیں شادی کیوں نہیں کر لیتیں؟"

اس پر ایک طویل فرمائشی قہقہہ پڑا۔ اور ہال کی ماتمی فضا میں یکبارگی شگفتگی کے آثار پیدا ہو گئے۔ جب اجلاس میں خاموشی ہوئی۔ تو صاحب صدر بولے:۔ حضرات! یہ تجویز بارہا ان لوگوں کے سامنے پیش کی جا چکی ہے۔ اس کا ان کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے۔ کہ آسودہ اور عزت دار لوگ خاندانی حرمت و ناموس کے خیال سے انہیں اپنے گھروں میں گھسنے نہ دیں گے۔ اور مفلس اور ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کو، جو محض ان کی دولت کے لئے ان سے شادی کرنے پر آمادہ ہونگے۔ یہ عورتیں خود منہ نہیں لگائیں گی:۔

اس پر ایک صاحب بولے:۔ بلدیہ کو ان کے نجی معاملوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ یہ لوگ چاہے جہنم میں جائیں مگر اس شہر کو خالی کر دیں:۔

صدر نے کہا:۔ صاحبان! یہ بھی آسان کام نہیں۔ انکی تعداد دس بیس نہیں سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ اور پھر ان میں سے بہت سی عورتوں کے ذاتی مکانات ہیں:۔

یہ مسئلہ کوئی مہینہ بھر تک بلدیہ کے زیر بحث رہا۔ اور بالآخر تمام اراکین کے اتفاق رائے سے یہ امر قرار پایا کہ زنانِ بازاری کے مملوکہ مکانوں کو خرید لینا چاہیئے۔ اور انہیں رہنے کے لئے شہر سے کافی دور کوئی الگ تھلگ علاقہ دیدینا چاہیئے۔ ان عورتوں نے بلدیہ کے اس فیصلے کے خلاف سخت احتجاج کیا۔ بعض نے نافرمانی کر کے بھاری جرمانے اور قیدیں تک بھگتیں۔ مگر بلدیہ کی مرضی کے آگے ان کی کوئی پیش نہ چل سکی۔ اور وہ ناچار صبر کر کے رہ گئیں۔

اس کے بعد ایک عرصہ تک ان زنان بازاری کے مملوکہ مکانوں کی فہرستیں اور نقشے تیار ہوتے۔ اور مکانوں کے گاہک پیدا کئے جاتے رہے۔ بیشتر مکانوں کو بذریعہ نیلام فروخت کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ ان عورتوں کو چھ مہینے تک شہر میں اپنے پرانے ہی مکانوں میں رہنے کی اجازت دیدی گئی۔ تاکہ اِس عرصے میں وہ نئے مکان وغیرہ بنوا سکیں۔

ان عورتوں کے لئے جو علاقہ منتخب کیا گیا۔ وہ شہر سے چھ کوس دور تھا۔ پانچ کوس تک پکی سڑک جاتی تھی۔ اور اس سے آگے کوس بھر کا کچا رستہ تھا۔ کسی زمانے میں وہاں کوئی بستی ہوگی۔ مگر اب تو کھنڈروں کے سوا کچھ نہ رہا تھا۔ جن میں سانپوں اور چمگادڑوں کے مسکن تھے۔ اور دن دہاڑے اُلّو بولتا تھا۔ اِس علاقے کے نواح میں کچے گھروندوں والے کئی چھوٹے چھوٹے گاؤں تھے۔ مگر کسی کا فاصلہ بھی یہاں سے دو ڈھائی میل سے کم نہ تھا۔ ان گاؤں کے بسنے والے کسان دن کے وقت کھیتی باڑی کرتے۔ یا یونہی پھرتے چراتے اِدھر نکل آتے۔ ورنہ عام طور پر اس شہرِ خموشاں میں آدم زاد کی صورت نظر نہ آتی تھی۔ بعض اوقات روزِ روشن ہی میں گیدڑ اس علاقے میں پھرتے دیکھے گئے تھے۔

پانسو سے کچھ اُوپر بیسواؤں میں سے صرف چودہ ایسی تھیں جو اپنے عشاق کی وابستگی یا خود اپنی دل بستگی یا کسی اور وجہ سے شہر کے قریب آزادانہ رہنے پر مجبور تھیں۔ اور اپنے دولتمند چاہنے والوں کی مستقل مالی سرپرستی کے بھروسے بادلِ ناخواستہ اس

علاقے میں رہنے پر آمادہ ہو گئی تھیں۔ ورنہ باقی عورتوں نے سوچ رکھا تھا۔ کہ وہ یا تو اسی شہر کے ہوٹلوں کو اپنا مسکن بنائیں گی۔ یا بظاہر پارسائی کا جامہ پہن کر شہر کے شریف محلّوں کے کونوں کھدروں میں جا چھپیں گی اور یا پھر اس شہر ہی کو چھوڑ کہیں اور نکل جائیں گی۔

یہ چودہ بیسوائیں اچھی خاصی مالدار تھیں۔ اس پر شہر میں ان کے جو مملوکہ مکان تھے۔ اُن کے دام انہیں اچھے وصول ہو گئے تھے۔ اور اس علاقے میں زمین کی قیمت برائے نام تھی۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ملنے والے دل و جان سے ان کی مالی امداد کرنے کے لئے تیار تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس علاقے میں جی کھول کر بڑے بڑے عالیشان مکان بنوانے کی ٹھان لی ایک اونچی اور ہموار جگہ جو ٹوٹی پھوٹی قبروں سے ہٹ کر تھی منتخب کی گئی۔ زمین کے قطعے صاف کرائے اور چابکدست نقشہ نویسوں سے مکانوں کے نقشے بنوائے گئے۔ اور چند ہی روز میں تعمیر کا کام شروع ہو گیا۔

دن بھر اینٹ، مٹی، چونا، شہتیر، گارڈر اور دوسرا عمارتی سامان لاریوں، چھکڑوں، خچروں، گدھوں اور انسانوں پر لد کر اس بستی میں آتا۔ اور منشی حساب کتاب کی کاپیاں بغلوں میں دباتے انہیں گنواتے اور کاپیوں میں درج کرتے۔ میر عمارت معماروں کو کام کے متعلق ہدایتیں دیتے۔ معمار مزدوروں کو ڈانٹتے ڈپٹتے۔ مزدور ادھر اُدھر دوڑتے پھرتے۔ مزدورنیوں کو چلا چلا کر پکارتے اور اپنے ساتھ کام کرنے کے لئے بلاتے۔ غرض سارا دن ایک شور ایک ہنگامہ رہتا۔ اور سارا دن آس پاس کے گاؤں کے دیہاتی اپنے کھیتوں میں اور دیہاتنیں اپنے گھروں میں ہوا کے جھونکوں کے ساتھ دُور سے آتی ہوئی کھٹ کھٹ کی دھیمی آوازیں سنتی رہتیں۔

اس کے کھنڈروں میں ایک جگہ مسجد کے آثار تھے۔ اور اس کے پاس ہی ایک کنواں تھا۔ جو بند پڑا تھا۔ معمار مزدوروں نے کچھ تو پانی حاصل کرنے اور بیٹھ کر سستانے کی غرض سے اور کچھ ثواب کمانے اور اپنے نمازی بھائیوں کی عبادت گزاری کے خیال سے سب سے پہلے اس کی مرمت کی۔ چونکہ یہ فائدہ بخش اور ثواب کا کام تھا۔ اس لئے کسی نے کچھ اعتراض نہ کیا۔ چنانچہ دو تین روز میں مسجد تیار ہو گئی۔

دن کو بارہ بجے جیسے ہی کھانا کھانے کی چھٹی ہوتی۔ دو ڈھائی سَو راج مزدور، میر عمارت، منشی اور ان بیسواؤں کے رشتہ دار یا کارندے جو تعمیر کی نگرانی پر مامور تھے۔ اس مسجد کے آس پاس جمع ہو جاتے اور اچھا خاصا میلہ سا لگ جاتا۔

ایک دن ایک دیہاتی بڑھیا جو پاس کے کسی گاؤں میں رہتی تھی۔ اس بستی کی خبر سُن کر آ گئی۔ اس کے ساتھ ایک خورد سال لڑکا تھا۔ دونوں نے مسجد کے قریب ایک درخت کے نیچے گھٹیا سگرٹ بیڑی، چنے اور گڑ کی بنی ہوئی مٹھائیوں کا خوانچہ لگا دیا۔ بڑھیا کو آئے ابھی دو دن بھی نہ گزرے تھے۔ کہ ایک بوڑھا کسان کہیں سے ایک مٹکا اٹھا لایا۔ اور کنوئیں کے پاس اینٹوں کا ایک چھوٹا سا

چبوترا بنا پیسے کے دو دو شکر کے شربت کے گلاس بیچنے لگا۔ ایک کنجڑے کو جو خبر ہوئی۔ وہ ایک ٹوکرے میں خربوزے بھر کر لے آیا اور خوانچہ والی بڑھیا کے پاس بیٹھ کر نے لو خربوزے! شہد سے میٹھے خربوزے! کی صدا لگانے لگا۔ ایک شخص نے کیا کیا۔ گھر سے سری پائے پکا، دیگچی میں رکھ، خوانچے میں لگا، تھوڑی سی روٹیاں، مٹی کے دو پیالے اور ٹین کا ایک گلاس لے آ موجود ہوا۔ اور اس بستی کے کاریگروں کو جنگل میں گھر کی ہنڈیا کا مزہ چکھانے لگا۔

ظہر اور عصر کے وقت میر عمارت منشی، معمار اور دوسرے لوگ مزدوروں سے کنوئیں سے پانی نکلوا نکلوا کر وضو کرتے نظر آتے۔ ایک شخص مسجد میں جا کر اذان دیتا۔ پھر ایک کو امام بنایا جاتا۔ اور دوسرے لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھتے۔ کسی گاؤں میں ایک ملا کے کان میں بھنک پڑی۔ کہ فلاں مسجد میں امام کی ضرورت ہے۔ وہ دوسرے ہی دن علی الصباح ایک سبز جزدان میں قرآن شریف، پنجسورہ، رحل اور مسئلے مسائل کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے رکھ آموجود ہوا۔ اور اس مسجد کی امامت باقاعدہ طور پر اسے سونپ دی گئی۔

ہر تیسرے پہر گاؤں کا ایک کبابی سر پر اپنے سامان کا ٹوکرا اٹھائے آ جاتا۔ اور خوانچہ والی بڑھیا کے پاس زمین پر چولہا بنا کباب، کلیجی، دل اور گردے سیخوں پر چڑھا بستی والوں کے ہاتھ بیچتا۔ ایک بھٹیاری نے جو یہ حال دیکھا۔ تو اپنے میاں کو ساتھ لے مسجد کے سامنے میدان میں دھوپ سے بچنے کے لئے پھونس کا ایک چھپر ڈال تنور گرم کرنے لگی۔ کبھی کبھی ایک نوجوان دیہاتی نائی پھٹی پرانی کسبت گلے میں ڈال جوتی کی ٹھوکروں سے راستے کے روڑوں کو لڑھکاتا ادھر ادھر گشت کرتا دکھنے میں آ جاتا۔

ان بیسواؤں کے مکانوں کی تعمیر کی نگرانی ان کے رشتہ دار یا کارندے تو کرتے ہی تھے۔ کسی کسی دن وہ دوپہر کے کھانے سے فارغ ہو کر اپنے عشاق کے ہمراہ خود بھی اپنے اپنے مکانوں کو بنتا دیکھنے آ جاتیں۔ اور غروب آفتاب سے پہلے یہاں سے نہ جاتیں۔ اس موقع پر فقیروں اور فقیرنیوں کی ٹولیاں نہ جانے کہاں سے آ جاتیں اور جب تک خیرات نہ لے لیتیں۔ اپنی صداؤں سے برابر شور مچاتی رہتیں اور انہیں بات نہ کرنے دیتیں۔ کبھی کبھی شہر کے لفنگے اوباش بیکار مباش کچھ کیا کر کے مصداق شہر سے پیدل چل کر بیسواؤں کی اس نئی بستی کی سن گن لینے آ جاتے۔ اور اگر اس دن بیسوائیں بھی آئی ہوتیں تو ان کی عید ہو جاتی۔ وہ ان سے ذرا ہٹ کر ان کے گرد اگرد چکر لگاتے رہتے۔ فقرے کستے۔ بے تکے قہقہے لگاتے عجیب عجیب شکلیں بناتے اور مجنونانہ حرکتیں کرتے۔ اس روز کبابی کی خوب بکری ہوتی۔

اس علاقے میں جہاں تھوڑے ہی دن پہلے ہو کا عالم تھا۔ اب ہر طرف گہما گہمی اور چہل پہل نظر آنے لگی۔ شروع شروع میں اس علاقے کی ویرانی سے ان بیسواؤں کو یہاں آ کر رہنے کے خیال سے جو وحشت ہوتی تھی۔ وہ بڑی حد تک جاتی رہی تھی اور اب وہ ہر مرتبہ خوش خوش اپنے مکانوں کی آرائش اور اپنے مرغوب رنگوں کے متعلق معماروں کو تاکیدیں کر جاتیں۔

بستی میں ایک جگہ ایک ٹوٹا پھوٹا مزار تھا۔ جو قرائن سے کسی بزرگ کی قبر معلوم ہوتی تھی جب یہ مکان نصف سے زیادہ تعمیر ہو چکے تو ایک دن صبح کو بستی کے راج مزدوروں نے کیا دیکھا۔ کہ مزار کے پاس سے دھواں اُٹھ رہا ہے۔ اور ایک سرخ سرخ آنکھوں والا لمبا تڑنگا مست فقیر لنگوٹ باندھے، چار ابرو کا صفایا کرائے اس مزار کے اردگرد پھر رہا اور کنکر پتھر اٹھا اٹھا کر پرے پھینک رہا ہے۔ صدو پہر وہ فقیر ایک گھڑا لیکر کنوئیں پر آیا۔ اور پانی بھر بھر کر مزار پر لے جانے اور اُسے دھونے لگا۔ ایک دفعہ جو آیا۔ تو کنوئیں پر دو تین راج مزدور کھڑے تھے۔ وہ نیم دیوانگی و نیم فرزانگی کے عالم میں اُن سے کہنے لگا: جانتے ہو وہ کس کا مزار ہے؟ کڑک شاہ پیر بادشاہ! میرے باپ دادا اُن کے مجاور رہتے۔" اس کے بعد اس نے ہنس ہنس کر اور آنکھوں میں آنسو بھر بھر کر پیر کڑک شاہ کی کچھ جلالی کرامتیں بھی ان راج مزدوروں سے بیان کیں۔

شام کو یہ فقیر کہیں سے مانگ تانگ کر مٹی کے دو دیئے اور سرسوں کا تیل لے آیا۔ اور پیر کڑک شاہ کی قبر کے سرہانے اور پائنتی چراغ روشن کر دیئے گئے۔ رات کو پچھلے پہر کبھی کبھی اس مزار سے اللہ ہو کا مست نعرہ سنائی دے جاتا۔

چھ مہینے گزرنے نہ پائے تھے۔ کہ یہ چودہ مکان بن کر تیار ہو گئے۔ یہ سب کے سب دو منزلہ اور قریب قریب ایک ہی وضع کے تھے۔ سات ایک طرف اور سات دوسری طرف۔ بیچ میں چوڑی چکلی سڑک تھی۔ ہر ایک مکان کے نیچے چار چار دکانیں تھیں۔ مکان کی بالائی منزل میں سڑک کے رخ وسیع برآمدہ تھا۔ اُس کے آگے بیٹھنے کے لئے کشتی نما شہ نشین بنائی گئی تھی جس کے دونوں سروں پر سنگِ مرمر کے مور رقص کرتے ہوئے بنائے گئے تھے۔ اور یا جل پریوں کے مجسمے تراشے گئے تھے۔ جن کا آدھا دھڑ مچھلی کا اور آدھا انسان کا تھا۔ برآمدے کے پیچھے جو بڑا کمرہ بیٹھنے کے لئے تھا۔ اُس میں سنگِ مرمر کے ستونوں کے عکس اس فرشِ زمردیں پر پڑتے۔ تو ایسا معلوم ہوتا گویا سفید براق پروں والے راج ہنسوں نے اپنی لمبی لمبی گردنیں جھیل میں ڈبو دی ہیں۔

بدھ کا شبھ دن اس بستی میں آنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ اس روز اس بستی کی سب بیسواؤں نے مل کر بہت بھاری نیاز دلوائی۔ بستی کے کھلے میدان میں زمین کو صاف کرا کر شامیانے نصب کر دیئے گئے۔ دیگیں کھڑکنے کی آواز اور گوشت اور گھی کی خوشبو بیس بیس کوس سے فقیروں اور کتوں کو کھینچ لائی۔ دوپہر ہوتے ہوتے پیر کڑک شاہ کے مزار کے پاس جہاں لنگر تقسیم کیا جاتا تھا۔ اس قدر فقیر جمع ہو گئے کہ عید کے روز کسی بڑے شہر کی جامع مسجد کے پاس بھی نہ ہوتے ہونگے۔ پیر کڑک شاہ کے مزار کو خوب صاف کر دیا اور دھلایا گیا۔ اور اُس پر پھولوں کی چادر چڑھائی گئی۔ اور اس مست فقیر کو نیا جوڑا سلا کر پہنایا گیا۔ جسے اُس نے پہنتے ہی پھاڑ ڈالا۔

شام کو شامیانے کے نیچے دودھ سی اُجلی چاندنی کا فرش کر دیا گیا۔ گاؤ تکئے لگا دیئے گئے۔ پاندان۔ پیکدان۔ پیچوان اور گلاب پاش رکھ دیئے گئے۔ اور راگ رنگ کی محفل سجائی گئی۔ دور دور سے بہت سی بیسواؤں کو بلوایا گیا۔ جو اُن کی سہیلیاں یا برادری کی تھیں۔ اُن کے ساتھ بے شمار ملنے والے بھی آئے۔ جن کے لئے ایک الگ شامیانے میں کرسیوں کا انتظام کیا گیا۔ اور اُن کے سامنے کے رخ

چھتیں ڈالی گئیں۔ بے شمار گیسوں کی روشنی سے یہ علاقہ بقعۂ نور بنا ہوا تھا۔ ان بیسواؤں کے تونديل سیاہ فام سازندے زربفت اور کمخواب کی شیروانیاں پہنے، عطر میں بسے ہوئے پھوئے کانوں میں رکھے، ادھر اُدھر مونچھوں کو تاؤ دیتے پھرتے۔ اور زرق برق لباس اور تلّے کے پوسے بھی باریک ساریوں میں ملبوس، غازوں اور خوشبوؤں میں بسی ہوئی نازنینیں اٹھکیلیوں سے چلتیں، رات بھر رقص و سرود کا ہنگامہ برپا رہا۔ اور جنگل میں منگل ہو گیا۔

دو تین دن کے بعد جب اس جشن کی تھکاوٹ اُتر گئی۔ تو یہ بیسوائیں ساز و سامان کی فراہمی اور مکانوں کی آرائش میں مصروف ہوئیں۔ جھاڑ فانوس، ظروف بلوری، قدِ آدم آئینے، نواری پلنگ، تصویریں اور قطعات سنہرے چوکھٹوں میں جڑے ہوئے لائے گئے۔ اور قرینے سے کمروں میں لگائے گئے۔ اور کوئی آٹھ روز میں جا کر یہ مکان کیل کانٹے سے لیس ہوتے۔ یہ عورتیں دن کا بیشتر حصّہ استادوں سے رقص و سرود کی تعلیم لینے۔ غزلیں یاد کرنے، دھنیں بٹھانے، سبق پڑھنے، تختی لکھنے، سینے پرونے کاڑھنے، گراموفون سننے، استادوں سے تاش اور کیرم کھیلنے، ضلع جگت، نوک جھونک سے جی بہلانے یا سونے میں گزارتیں اور تیسرے پہر غسل خانوں میں نہانے جاتیں۔ جہاں ان کے ملازموں نے دستی پمپوں سے پانی نکال کر ٹب بھر رکھے ہوتے۔ اس کے بعد وہ بناؤ سنگھار میں مصروف ہو جاتیں۔

جیسے ہی رات کا اندھیرا پھیلتا۔ یہ مکان گیسوں کی روشنی سے جگمگا اُٹھتے۔ جو جا بجا سنگِ مرمر کے آدھے کھلے ہوئے کنولوں میں نہایت صفائی سے چھپائے گئے تھے۔ اور ان مکانوں کی کھڑکیوں اور دروازوں کے کواڑوں کے شیشے جو پھول پتیوں کی وضع کے کاٹ کر جڑے گئے تھے۔ اُن کی قوسِ قزح کے رنگوں کی سی روشنیاں دُور سے جھلمل جھلمل کرتی ہوئی نہایت بھلی معلوم ہوتیں۔ یہ بیسوائیں بناؤ سنگھار کئے برآمدوں میں ٹہلتیں۔ آس پاس والیوں سے باتیں کرتیں، ہنستیں کھلکھلاتیں۔ جب کھڑے کھڑے تھک جاتیں۔ تو اندر کمرے میں چاندنی کے فرش پر گاؤ تکیوں سے لگ کر بیٹھ جاتیں۔ ان کے سازندے ساز ملاتے رہتے اور یہ چھالیا کترتی رہتیں۔ جب رات ذرا بھیگ جاتی۔ تو ان کے ملنے والے نوکروں میں شراب کی بوتلیں، پھل پھلاری لئے اپنے دوستوں کے ساتھ موٹروں یا تانگوں میں سوار ہو کر آتے۔ اس بستی میں ان کے قدم رکھتے ہی ایک خاص گہما گہمی اور چہل پہل ہونے لگتی۔ نغمہ و سرود۔ ساز کے سُر۔ رقص کرتی ہوئی نازنینوں کے گھنگھروؤں کی آواز، قلقلِ مینا میں مل کر ایک عجیب سرور کی سی کیفیت پیدا کر دیتی۔ عیش و مستی کے ان ہنگاموں میں معلوم بھی نہ ہوتا۔ اور رات بیت جاتی۔

ان بیسواؤں کو اس بستی میں آئے۔ چند ہی روز ہوتے تھے۔ کہ دکانوں کے کرایہ دار پیدا ہو گئے جن کا کرایہ اس بستی کو آباد کرنے کے خیال سے بہت ہی کم رکھا گیا تھا۔ سب سے پہلے جو دکاندار آیا۔ وہ وہی بڑھیا تھی۔ جس نے سب سے پہلے مسجد کے سامنے درخت کے نیچے خوانچہ لگایا تھا۔ دکان کو پُر کرنے کے لئے بڑھیا اور اس کا لڑکا سگرٹوں کے بہت سے خالی ڈبے اُٹھا لائے۔ اور اسے منبر کے طاقوں میں سجا کر رکھ دیا گیا۔ بوتلوں میں رنگدار پانی بھر دیا گیا۔ تاکہ معلوم ہو شربت کی بوتلیں ہیں۔ بڑھیا نے اپنی بساط کے مطابق کاغذی پھولوں اور سگرٹ کی خالی ڈبیوں سے بنائی ہوئی بیلوں سے دکان کی کچھ آرائش بھی کی۔ بعض ایکٹروں اور ایکٹرسوں کی تصویریں بھی پرانے فلمی رسالوں سے نکال کر لئی سے دیوار

پر بچھا دیں۔ دکان کا اصل مال دو تین قسم کے سگرٹ کی تین تین چار چار ڈبیاں۔ بیڑی کے آٹھ دس بنڈل، دیا سلائی کی نصف درجن ڈبیاں، پانوں کی ایک ڈھولی۔ پینیٹ تمباکو کی تین چار ٹکیوں اور موم بتی کے نصف بنڈل سے زیادہ نہ تھا۔

دوسری دکان میں ایک بنیا۔ تیسری میں حلوائی اور شیر فروش چوتھی میں قصائی۔ پانچویں میں کبابی اور چھٹی میں ایک کنجڑا آ بسے۔ کنجڑا آس پاس کے دیہات سے سستے داموں چار پانچ قسم کی سبزیاں لے آتا۔ اور یہاں خاصے منافع پر بیچ دیتا۔ ایک آدھ ٹوکرا پھلوں کا بھی رکھ لیتا۔ چونکہ دکان خاصی کھلی تھی۔ ایک پھول والا اس کا ساجھی بن گیا۔ وہ دن بھر پھولوں کے ہار۔ گجرے اور طرح طرح کے گہنے بناتا رہتا۔ اور شام کو انہیں چنگیر میں ڈال ایک ایک مکان پر جاتا۔ اور نہ صرف پھول ہی بیچ آتا بلکہ ہر جگہ ایک آدھ گھڑی بیٹھ سازندوں سے گپ شپ بھی ہانک لیتا۔ اور حقے کے دم بھی لگا آتا۔ جس دن تماش بینوں کی کوئی ٹولی اس کی موجودگی ہی میں کوٹھے پر چڑھ آتی۔ اور گانا بجانا شروع ہو جاتا۔ تو وہ سازندوں کے ناک بھوں چڑھانے کے باوجود گھنٹوں اٹھنے کا نام نہ لیتا۔ مزے سے گانے پر سر دھنتا اور بے وقوفوں کی طرح ایک ایک کی صورت تکتا رہتا۔ جس دن رات زیادہ گزر جاتی۔ اور کوئی ہار بچ رہتا تو اسے اپنے گلے میں ڈال لیتا۔ اور بستی کے باہر گلا پھاڑ پھاڑ کر اونچی آواز میں گاتا پھرتا۔

ایک دکان میں ایک بیسوا کا باپ اور بھائی جو درزیوں کا کام جانتے تھے، سینے کی ایک مشین رکھ کر بیٹھ گئے۔ ہوتے ہوتے ایک حجام بھی آ گیا۔ اور اپنے ساتھ ایک رنگریز کو بھی لیتا آیا۔ اور اس کی دکان کے باہر الگنی پر لٹکے ہوئے طرح طرح کے لہریا دوپٹے ہوا میں لہراتے ہوئے آنکھوں کو بہت بھلے معلوم ہونے لگے۔

چند ہی روز گزرے تھے کہ ایک ٹٹ پونجیے بساطی نے جس کی دکان شہر میں نہ چلتی تھی، بلکہ اسے دکان کا کرایہ نکالنا بھی مشکل ہو جاتا تھا۔ شہر کو خیرباد کہہ کر بستی کا رخ کیا اور یہاں آتے ہی ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ اور اس کے طرح طرح کے لونڈر، قسم قسم کے پوڈر صابن کنگھیاں، بٹن سوئی دھاگہ، لیس فیتے، خوشبودار تیل، رومال اور منجن کی خوب بکری ہونے لگی۔

اس بستی کے رہنے والوں کی سرپرستی اور ان کے مربیانہ سلوک کی وجہ سے اسی طرح دوسرے تیسرے کوئی نہ کوئی ٹٹ پونجیا دکاندار، کوئی بزاز، کوئی پنساری، کوئی نیچہ بند، کوئی نانبائی مندے کی وجہ سے یا شہر کے بڑھتے ہوئے کرائے سے گھبرا کر اس بستی میں آ پناہ لیتا۔

ایک بڑے میاں عطار جو حکمت میں بھی کسی قدر دخل رکھتے تھے۔ ان کا جی شہر کی گنجان آبادی اور حکیموں اور دواخانوں کی افراط سے جو گھبرایا تو وہ اپنے شاگردوں کو ساتھ لے شہر سے اٹھ آئے۔ اور اس بستی میں ایک دکان کرائے پر لے لی۔ سارا دن بڑے میاں اور ان کے شاگرد دواؤں کے ڈبوں، شربت کی بوتلوں اور مربے چٹنی اچار کے برتنوں کو الماریوں اور طاقوں میں اپنے اپنے ٹھکانے پر رکھتے رہے۔ ایک طاق میں طب اکبر، قرابادین قادری اور دوسری طبی کتابیں جما کر رکھ دیں۔ کواڑوں کی اندرونی

جانب اور دیواروں میں جو جگہ خالی بچی وہاں انہوں نے اپنے خاص الخاص مجربات کے اشتہار سیاہ روشنائی سے جلی لکھ کر اور دفتیوں پر چپکا کر آویزاں کر دیئے۔ ہر روز صبح کو بیسواؤں کے ملازم گلاس لے لے کر آ موجود ہوتے۔ اور شربت بزوری۔ شربت بنفشہ۔ شربت انار اور ایسے ہی اور فرحت بخش و روح افزا شربت و عرق۔ خمیرہ گاؤ زبان اور تقویت پہنچانے والے مربے مع ورق نقرہ لیجاتے۔

جو دکانیں بچ رہیں۔ اُن میں بیسواؤں کے بھائی بندوں اور سازندوں نے اپنی چار پائیاں ڈال دیں۔ دن بھر یہ لوگ ان دکانوں میں تاش، چوسر اور شطرنج کھیلتے۔ بدن پر تیل ملواتے، سبزی گھوٹتے۔ بٹیروں کی پالیاں کراتے۔ تیتروں سے سبحان تیری قدرت، کی رٹ لگواتے۔ اور ٹھرا پی پی کر گاتے۔

ایک بیسوا کے سازندے نے ایک دکان خالی دیکھ کر اپنے بھائی کو جو ساز بنانا جانتا تھا۔ اُس میں لا بٹھایا۔ دکان کی دیواروں کے ساتھ کیلیں ٹھونک کر ٹوٹی پھوٹی مرمت طلب سارنگیاں، ستار، طنبورے، دلربا وغیرہ ٹانک دیئے گئے۔ یہ شخص ستار بجانے میں بھی کمال رکھتا تھا۔ شام کو وہ اپنی دکان میں ستار بجاتا۔ جس کی میٹھی آواز سن کر آس پاس کے دکاندار اپنی دکانوں سے اُٹھ اُٹھ کر آ جاتے۔ اور دیر تک بُت بنے بیٹھے ستار سنتے رہتے۔ اس ستار نواز کا ایک شاگرد تھا ———— جو ریلوے کے دفتر میں کلرک تھا۔ اُسے ستار سیکھنے کا بہت شوق تھا۔ جیسے ہی دفتر سے چھٹی ہوتی۔ سیدھا سائیکل اُڑاتا ہوا اس بستی کا رُخ کرتا۔ اور گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ دکان ہی میں بیٹھ کر مشق کیا کرتا۔ غرض اس ستار نواز کے دم سے بستی میں خاصی رونق رہنے لگی۔

مسجد کے مُلاجی جب تک تو یہ بستی زیرِ تعمیر رہی۔ رات کو دیہات میں اپنے گھر چلے جاتے رہے مگر اب جبکہ انہیں دونوں وقت مرغن کھانا با افراط پہنچنے لگا۔ تو وہ رات کو بھی یہیں رہنے لگے۔ رفتہ رفتہ بعض بیسواؤں کے گھروں سے بچے بھی مسجد پڑھنے آنے لگے۔ جس سے مُلاجی کو روپے پیسے کی بھی آمدنی ہونے لگی۔

ایک شہر شہر گھومنے والی گھٹیا درجے کی تھیٹریکل کمپنی کو جب زمین کے چڑھے ہوئے کرائے اور اپنی بے مائگی کے باعث شہر میں کہیں جگہ نہ ملی تو اس نے اسی بستی کا رُخ کیا۔ اور ان بیسواؤں کے مکانوں سے کچھ فاصلے پر میدان میں تنبو کھڑے کر کے ڈیرے ڈال دیئے۔ اس کے ایکٹر ایکٹری کے فن سے محض نابلد تھے۔ ان کے ڈریس پھٹے پُرانے تھے، جن کے بہت سے تارے جھڑ چکے تھے، اور یہ لوگ تماشے بھی بہت پُرانے اور دقیانوسی دکھاتے تھے۔ مگر اس کے باوجود یہ کمپنی چل نکلی۔ اس کی وجہ یہ تھی۔ کہ ٹکٹ کے دام بہت کم تھے۔ شہر کے مزدوری پیشہ لوگ کارخانوں میں کام کرنے والے اور غریب غربا جو دن بھر کی کڑی محنت مشقت کی کسر شور و غل، خرمستیوں اور ادنےٰ عیاشیوں سے نکالنا چاہتے تھے۔ پانچ پانچ چھ چھ کی ٹولیاں بنا کر، گلے میں پھولوں کے ہار ڈالے، ہنستے بولتے۔ بانسریاں اور الغوزے بجاتے۔ راہ چلتوں پر آوازے کستے، گالی گلوچ بکتے، شہر سے پیدل چل کر تھیٹر دیکھنے آتے۔ اور لگے ہاتھوں بازارِ حسن کی سیر بھی کر جاتے۔ جب تک ناٹک شروع نہ ہوتا، تھیٹر کا ایک مسخرہ تنبو کے باہر ایک اسٹول پر کھڑا کبھی کولہا ہلاتا، کبھی منہ چڑاتا۔ کبھی آنکھیں مٹکاتا، عجیب عجیب حیا سوز

حرکتیں کرتا جنہیں دیکھ کر یہ لوگ زور زور سے قہقہے لگاتے اور گالیوں کی صورت میں داد دیتے۔

رفتہ رفتہ دوسرے لوگ بھی اس بستی میں آنے شروع ہوتے چنانچہ شہر کے بڑے بڑے چوکوں میں تانگے والے صدائیں لگانے لگے "آؤ کوئی نئی بستی کو"۔ شہر سے پانچ کوس تک جو پکی سڑک جاتی تھی۔ اس پر پہنچکر تانگے والے سواریوں سے انعام حاصل کرنے کے لالچ میں یا اُن کی فرمائش پر تانگوں کی دوڑیں کراتے۔ منہ سے ہارن بجاتے۔ اور جب کوئی تانگہ آگے نکل جاتا۔ تو اس کی سواریاں نعروں سے آسمان سر پر اٹھا لیتیں۔ اس دوڑ میں غریب گھوڑوں کا بُرا حال ہو جاتا۔ اور اُن کے گلے میں پڑے ہوئے پھولوں کے ہاروں سے بجائے خوشبو کے پسینے کی بد بو آنے لگتی۔

رکشا والے تانگے والوں سے کیوں پیچھے رہتے۔ وہ اُن سے کم دام پر سواریاں بٹھا، طرارے بھرتے اور گھنگھرو بجاتے اس بستی کو جانے لگے۔ علاوہ ازیں ہر ہفتے کی شام کو اسکولوں اور کالجوں کے طلبا ایک ایک سائیکل پر دو دو لدے، جوق در جوق اس پُر اسرار بازار کی سیر دیکھنے آتے جس سے اُن کے خیال کے مطابق اُن کے بڑوں نے خواہ مخواہ اُنہیں محروم کر دیا تھا۔

رفتہ رفتہ اس بستی کی شہرت چاروں طرف پھیلنے اور مکانوں اور دکانوں کی مانگ ہونے لگی۔ وہ بیسوائیں جو پہلے اس بستی میں رہنے پر تیار نہ ہوتی تھیں۔ اب اس کی یہ دن دونی رات چوگنی ترقی دیکھ کر اپنی بے وقوفی پر افسوس کرنے لگیں۔ کئی عورتوں نے تو جھٹ زمین خرید ان بیسواؤں کے ساتھ ساتھ اُسی وضع قطع کے مکان بنوانے شروع کر دیئے۔ علاوہ ازیں شہر کے بعض مہاجنوں نے بھی اس بستی کے آس پاس سستے داموں زمینیں خرید خرید کر کرائے پر اُٹھانے کیلئے چھوٹے چھوٹے کئی مکان بنوا ڈالے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ فاحشہ عورتیں جو ہوٹلوں اور شریف محلوں میں روپوش تھیں مور و ملخ کی طرح اپنے نہاں خانوں سے باہر نکل آئیں۔ اور اُن مکانوں میں آباد ہو گئیں۔ بعض چھوٹے چھوٹے مکانوں میں اسی بستی کے وہ دکان دار آ بسے۔ جو عیال دار تھے۔ اور رات کو دکانوں میں سو نہ سکتے تھے۔

اس بستی میں آبادی تو خاصی ہو گئی تھی مگر ابھی تک بجلی کی روشنی کا انتظام نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ ان بیسواؤں اور بستی کے تمام رہنے والوں کی طرف سے سرکار کے پاس بجلی کے لئے درخواست بھیجی گئی۔ جو تھوڑے دنوں بعد منظور کر لی گئی۔ اس کے ساتھ ہی ایک ڈاکخانہ بھی کھول دیا گیا۔ ایک بڑے میاں ڈاک خانے کے باہر ایک صندوقچہ میں لفافے، کارڈ اور قلم دوات رکھ، بستی کے لوگوں کے خط پتر لکھنے لگے۔

ایک دفعہ بستی میں شرابیوں کی دو ٹولیوں میں فساد ہو گیا۔ جس میں سوڈا واٹر کی بوتلوں، چاقوؤں اور اینٹوں کا آزادانہ استعمال کیا گیا۔ اور کئی لوگ سخت مجروح ہوئے۔ اس پر سرکار کو خیال آیا۔ کہ اس بستی میں ایک تھانہ بھی کھول دینا چاہیئے۔

تھیٹریکل کمپنی دو ہفتے تک رہی۔ اور اپنی بساط کے مطابق خاصا کما لے گئی۔ اس پر شہر کے ایک سینما کے مالک نے سوچا کہ کیوں نہ اس بستی میں بھی ایک نیا سینما کھول دیا جائے۔ یہ خیال آنے کی دیر تھی۔ کہ اس نے جھٹ ایک موقعہ کی جگہ چن کر خرید لی۔ اور جلد جلد تعمیر کا

کام شروع کرا دیا۔ چند ہی مہینوں میں سینما ہال تیار ہو گیا۔ اس کے اندر ایک چھوٹا سا باغیچہ بھی لگوایا گیا تاکہ تماشائی اگر بائیسکوپ شروع ہونے سے پہلے آ جائیں، تو آرام سے باغیچہ میں بیٹھ سکیں۔ اُن کے ساتھ بستی کے لوگ یونہی سستانے یا سیر دیکھنے کی غرض سے آ آ کر بیٹھنے لگے۔ یہ باغیچہ خاصی سیرگاہ بن گیا۔ رفتہ رفتہ سقے کٹورا بجاتے اِس باغیچہ میں آنے اور پیاسوں کی پیاس بجھانے لگے۔ سر کی تیل مالش والے نہایت گھٹیا قسم کے تیز خوشبو والے تیل کی شیشیاں واسکٹ کی جیبوں میں ٹھونسے، کاندھے پر میلا کچیلا تولیا ڈالے، "دل پسند دل بہار مالش" کی صدا لگاتے، درد سر کے مریضوں کو اپنی خدمات پیش کرنے لگے۔

سینما کے مالک نے سینما ہال کی عمارت کی بیرونی جانب دو ایک مکان اور کئی دکانیں بھی بنوائیں۔ مکان میں تو ہوٹل کھل گیا۔ جس میں رات کو قیام کرنے کے لیے کمرے بھی مل سکتے تھے۔ اور دکانوں میں ایک سوڈا واٹر کی فیکٹری والا، ایک فوٹو گرافر، ایک سائیکل مرمت کرنے والا، ایک بوٹ شاپ والا اور ایک ڈاکٹر مع اپنے دواخانے کے آ رہے۔ ہوتے ہوتے پاس ہی ایک دکان میں کلال خانہ کھلنے کی اجازت مل گئی۔ فوٹو گرافر کی دکان کے باہر ایک کونے میں ایک گھڑی ساز نے آ ڈیرا جمایا۔ اور ہر وقت محدب شیشہ آنکھ پر چڑھائے گھڑیوں کے کل پرزوں میں غلطاں و پیچاں رہنے لگا۔

اس کے کچھ ہی دن بعد بستی میں نل، روشنی اور صفائی کے باقاعدہ انتظام کی طرف توجہ کی جانے لگی۔ سرکاری کارندے سرخ جھنڈیاں، جریبیں اور اونچ نیچ دیکھنے والے آلے لے لے کر آ پہنچے اور ناپ ناپ کر سڑکوں اور گلی کوچوں کی داغ بیل ڈالنے لگے۔ اور بستی کی کچی سڑکوں پر سڑک کوٹنے والا انجن چلنے لگا۔ . . . . . .

اس واقعہ کو بیس برس گزر چکے ہیں۔ یہ بستی ایک بھرا پُرا شہر بن گئی ہے جس کا اپنا ریلوے اسٹیشن بھی ہے۔ اور ٹاؤن ہال بھی کچہری بھی اور جیل خانہ بھی۔ آبادی ڈھائی لاکھ کے لگ بھگ ہے۔ شہر میں ایک کالج، دو ہائی اسکول ایک لڑکوں کے لئے ایک لڑکیوں کے لئے اور آٹھ پرائمری سکول ہیں جن میں میونسپلٹی کی طرف سے مفت تعلیم دی جاتی ہے۔ چھ سینما ہیں۔ اور چار بنک جن میں سے دو دنیا کے بڑے بڑے بنکوں کی شاخیں ہیں۔

شہر سے دو روزانہ، تین ہفتہ وار اور دس ماہانہ رسائل و جرائد شائع ہوتے ہیں۔ ان میں چار ادبی، دو اخلاقی و معاشرتی مذہبی، ایک صنعتی، ایک طبّی، ایک زنانہ اور ایک بچوں کا رسالہ ہے۔ شہر کے مختلف حصوں میں بیس مسجدیں، پندرہ مندر اور دھرم سالے چھ یتیم خانے، پانچ اناتھ آشرم اور تین بڑے سرکاری ہسپتال ہیں جن میں سے ایک صرف عورتوں کے لئے مخصوص ہے۔

شروع شروع میں کئی سال تک یہ شہر اپنے رہنے والوں کی مناسبت سے "حسن آباد" کے نام سے موسوم کیا جاتا رہا مگر بعد میں اسے نامناسب سمجھ کر اس میں تھوڑی سی ترمیم کر دی گئی یعنی بجائے "حُسن آباد" کے "حَسن آباد" کہلانے لگا۔ مگر یہ نام چل نہ سکا کیونکہ عوام حُسن اور حَسن میں کچھ امتیاز نہ کرتے۔ آخر بڑی بڑی بوسیدہ کتابوں کی ورق گردانی اور پرانے نوشتوں کی چھان بین کے بعد

اس کا اصلی نام دریافت کیا گیا جس سے یہ بستی آج سے سینکڑوں برس قبل اجڑنے سے پہلے موسوم کی جاتی تھی۔ اور وہ نام ہے آنندی!"
یوں تو سارا شہر بھرا پڑا، صاف ستھرا اور خوش نما ہے مگر سب سے خوبصورت، سب سے بارونق اور تجارت کا سب سے بڑا مرکز وہی بازار جس میں زنان بازاری رہتی ہیں ......

آنندی کے بلدیہ کا اجلاس زور و شور پر ہے۔ ہال کھچا کھچ بھرا ہوا ہے۔ اور خلاف معمول ایک ممبر بھی غیر حاضر نہیں۔ بلدیہ کے زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ زنان بازاری کو شہر بدر کر دیا جائے۔ کیونکہ ان کا وجود انسانیت، شرافت اور تہذیب کے دامن پر بدنما داغ ہے۔
ایک فصیح البیان مقرر تقریر کر رہے ہیں۔ "معلوم نہیں وہ کیا مصلحت تھی جس کے زیر اثر اس ناپاک طبقے کو ہمارے اس قدیم تاریخی شہر کے عین بیچوں بیچ رہنے کی اجازت دی گئی ......"
اس مرتبہ ان عورتوں کے رہنے کے لئے جو علاقہ منتخب کیا گیا۔ وہ شہر سے بارہ کوس دور تھا۔

نقشِ فریادی

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا

پروفیسر فیض کے فکر و فہم نے اردو شاعری میں نئی راہ پیدا کی۔ قدامت اور اس کی تمام روایات کو اس انداز میں ترک کیا گیا۔ کہ پرانے اور نئے اسالیب کے امتزاج سے ایک "فکر نو" پیدا ہوا۔ پروفیسر فیض اردو شاعری کے جدید اسکول کے بہت بڑے مستند شارح ہیں۔ وہ الفاظ کے بیجان پیکر میں ایک بے چین روح پیدا کر دیتے ہیں۔ فیض کی نگاہ تیز دل وجود کو چیر جاتی ہے۔ فیض کا ہر شعر قاری کے سامنے ایک ایسا راز فاش کرتا ہے۔ جسے فن کار صدیوں سے چھپائے ہوئے تھے۔ وہ غمناک لمحوں کی عکاسی تو کرتے ہیں لیکن ایسے انداز میں پکار اٹھتے ہیں کہ
اک ذرا صبر کہ فریاد کے دن تھوڑے ہیں
یہ مجموعہ سوز اور خلوص تغزل اور سیاسی تفکر، رومانیت اور حقیقت پسندی کا نہایت کامیاب امتزاج ہے۔ قیمت مجلد ... عہ

مکتبۂ اردو لاہور

کرشن چندر

پرانے خدا

متھرا کے ایک طرف جمنا ہے، اور تین طرف مندر، اس حدود اربعے میں نائی، حلوائی، پانڈے، پجاری اور ہوٹل والے بستے ہیں جمنا ہاں رُخ بدلتی رہتی ہے، نئے نئے عالیشان مندر بھی تعمیر ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن متھرا کا حدود اربعہ وہی رہتا ہے، اس کی آبادی کی تشکیل اور ترتیب میں کوئی کمی بیشی نہیں ہونے پاتی۔ سوائے ان دنوں کے جب جنم اشٹمی کا میلہ معلوم ہوتا ہے، اور کرشن جی کے بھگت اپنے بھگوان کا جنم دن منانے کے لئے ہندوستان کے چاروں کونوں سے کھنچے چلے آتے ہیں۔ ان دنوں کرشن جی کے بھگت متھرا پر یلغار بول دیتے ہیں، مدراس سے، کراچی سے، رنگون سے، پشاور سے، ہر سمت سے ریل گاڑیاں آتی ہیں۔ اور متھرا کے اسٹیشن پر ہزاروں جاتری اُگل دیتی ہیں، جاتری سمندر کی لہروں کی طرح بڑھے چلے آتے ہیں اور مندروں، گھاٹوں، ہوٹلوں اور دھرم شالاؤں میں سما جاتے ہیں، متھرا میں کرشن بھگتوں کے استقبال کے لئے پندرہ بیس دن پہلے ہی تیاریاں شروع ہو جاتی ہیں، مندروں میں صفائی شروع ہوتی ہے۔ فرش دھلائے جاتے ہیں۔ کلسوں پر دھات پالش چڑھایا جاتا ہے، اور کار نگوڑے اور جھولے سجائے جاتے ہیں، دیواروں پر قلعی اور رنگ ہوتا ہے، دروازوں پر گل بوٹے بنائے جاتے ہیں۔ دکانیں اچھا کرشن جی کی مورتیوں سے سجائی جاتی ہیں، حلوائی "پوری کچوری" کے لئے بناسپتی گھی کے ٹین اکٹھے کرتے ہیں۔ ہوٹلوں کے کرائے دگنے بلکہ سہ گنے ہو جاتے ہیں، دھرم شالائیں چونکہ خیراتی ہوتی ہیں اسلئے ان کے منیجر ایک کمرے کے لے صرف ایک روپیہ کرایہ وصول کرتے ہیں، کسان لوگ جو ان خیراتی دھرم شالاؤں میں ٹھہرنے کی توفیق نہیں رکھتے، عموماً جمنا کے کسی گھاٹ پر ہی سو رہتے ہیں۔ گھاٹ چونکہ پختہ اینٹوں کے بنے ہوتے ہیں۔ اسلئے گھاٹ کے منتظم سونے والے جاتریوں سے ایک آنہ فی کس وصول کر لیتے ہیں، اور اصل گھاٹ پر سونے کے لئے ایک آنے کا تاوان بہت کم ہے، کنارِ جمنا، "سر پر کدم کی چھیاں"، جمنا کی لہروں کی میٹھی میٹھی لوریاں، ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا، تاروں بھرا آسمان اور مندروں کے چمکتے ہوئے کلس، جب جی چاہا سو رہے، جب جی چاہا اُٹھ کر جمنا میں ڈبکیاں لگانے لگے، ایک آنے میں دو مزے، اس پر بھی بہت سے کسان لوگ گھاٹ کے غریب منتظموں کو ایک آنہ کرایہ بھی ادا کرنا نہیں چاہتے۔ اور گھاٹ پر سونے اور جمنا میں نہانے کے مزے مفت میں لوٹنا چاہتے ہیں، انسان کی فطری کمینگی......!

جنم اشٹمی سے دو روز پہلے میں متھرا میں آپہنچا، متھرا کے بازار، گلیاں اور مندر جاتریوں سے کھچا کھچ بھرے ہوئے تھے، لوگ ماتھا ٹیک رہے تھے، پانڈے دکشنا لے رہے تھے، اور جاتریوں کے ریوڑوں کو مختلف مندروں میں داخل کر رہے تھے، ان جاتریوں کی شکلیں دیکھ کر مجھے احساس ہوا، کہ متھرا میں ہندوستان بھر کی بوڑھی عورتیں جمع ہو گئی ہیں، بوڑھی عورتیں، مالا پھیرتی ہوئیں، اور [illegible]

ٹیک کر چلتے ہوئے بوڑھے مرد ..... کھانستی ہوئی گھنٹیا کی ماری ہوئی، رعشہ براندام مخلوق جو یہاں اپنے گناہ بخشوانے کی امید میں آئی تھی۔ جتنی بدصورتی یہاں میں نے ایک گھنٹے کے عرصے میں دیکھ لی، اتنی شاید میں اپنی ساری عمر میں بھی نہ دیکھ سکتا، متھرا کا یہ احسان میں قیامت تک نہیں بھول سکتا۔

متھرا پہنچتے ہی سب سے پہلے میں نے اپنے رہنے کے لئے جگہ تلاش کی، ہوٹل والوں نے بالکونیاں تک کرائے پر دے رکھی تھیں۔ اور ان کی کھڑکیوں، دروازوں اور بالکونیوں پر جابجا جاتریوں کی میلی دھوتیاں ہوا میں لہراتی دکھائی دیتی تھیں، دھرم شالائیں جاتریوں سے بھڑ کے چھتوں کی طرح بھری ہوئی تھیں، کوئی مندر بنگالیوں کے لئے وقف تھا، تو کوئی مدراسیوں کے لئے، کسی دھرم شالہ میں صرف ہندو بیوہوں کے لئے جگہ تھی تو کسی میں صرف کائستھ ٹھہر سکتے تھے، اس سرائے میں اگروالوں کو ترجیح دی جاتی تھی تو دوسری سرائے میں صرف امرتسر کے اروڑے ٹھہر سکتے تھے۔ ایک دھرم شالہ میں ایک کمرہ خالی بھی تھا، میں نے ہاتھ جوڑ کر پانڈے جی سے کہا: "میں ہندو ہوں، یہ دیکھئے ہاتھ پر میرا نام لکھا ہوا ہے۔ اگر آپ انگریزی نہیں پڑھ سکتے، تو چلئے بازار میں کسی سے پڑھوا لیجئے، غریب جاتری ہوں، اپنی دھرم شالہ میں جگہ دے دیجئے، آپ کا بڑا احسان ہوگا۔"

پانڈے جی کی آنکھیں غلافی تھیں اور بھنگ سے سرخ، جنیو کا مقدس تاگا ننگے پیٹ پر لہرا رہا تھا۔ کمر میں رام نام کی دھوتی تھی۔ چند لمحوں تک چپ چاپ کھڑے مجھے گھورتے رہے، پھر گھگھیائی ہوئی آواز میں جس میں پان کے چونے اور کتھے کے بلبلے سے اٹھتے معلوم ہوتے تھے، بولے: "آپ کون ہو!"

میں نے جھلا کر کہا: "میں انسان ہوں، ہندو ہوں، کالا شاہ کاکو سے آیا ہوں۔"

"ہاں! ہاں!" پانڈے جی نے اپنا بایاں ہاتھ گوتم بدھ کی طرح اوپر اٹھاتے ہوئے کہا: "ہم پوچھتے ہیں۔ آپ کون گوت ہو؟"

"گوت؟" میں نے رک کر کہا: "مجھے اپنی گوت تو یاد نہیں، بہرحال کوئی نہ کوئی گوت ضرور ہوگی، آپ مجھے فی الحال اپنی دھرم شالہ۔ اس خیراتی دھرم شالہ میں رہنے کے لئے جگہ دے دیں، میں گھر پر تار دے کر اپنی گوت منگوائے لیتا ہوں۔"

"ہاں! ہاں!" پانڈے جی نے پان کی پیک زور سے فرش پر پھینکتے ہوئے کہا: "ہم ایسو مانس کیسو راکھیں! نہ گوت نہ جات!"

میں متھرا کے بازاروں میں گھوم رہا تھا، فضا میں کچوریوں کی کڑوی بو، جسموں کے مہین کپڑوں کی سڑاند اور بناسپتی گھی کی گندی باس چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی، متھرا کی خاک جاتریوں کے قدموں میں تھی، ان کے کپڑوں میں تھی، ان کے سر کے بالوں میں، ناک کے نتھنوں میں، حلق میں۔ میرا دم گھٹا جاتا تھا اور جاتری شری کرشن مہاراج کی جے کے نعرے لگا رہے تھے، میرا سر گھوم رہا تھا، مجھے رہنے کے لئے ابھی تک کہیں جگہ نہ ملی تھی، ایک پنواڑی کی دکان پر میں نے ایک خوش پوش خوش رو نوجوان کو دیکھا، جو سرتاپا تمام کھدر میں ملبوس، پان کلّے میں دبائے کھڑا تھا

آنکھوں سے اور چہرے سے ذہانت کے آثار نمایاں ہیں، میں نے اُسے بازو سے پکڑ لیا۔

"مسٹر!" میں نے اُسے نہایت تلخ لہجے میں مخاطب ہو کر کہا، "کیا آپ مجھے جیل خانے کے سوا یہاں کوئی اور ایسی جگہ بتا سکتے ہیں، جہاں ایک ایسا انسان، جو ہندو ہو، پنجابی ہو، کالا شاہ کاکو سے آیا ہو، اور جسے اپنی عزت کا بھی علم نہ ہو میلے کے دنوں میں اپنا سر چھپا سکے؟"

نوجوان نے چند لمحوں کے لئے توقف کیا، چند لمحوں کے لئے مجھے گھورتا رہا۔ پھر مسکرا کر کہنے لگا "آپ پنجابی ہیں نا! اسی لئے آپ یہ تکلیف محسوس کر رہے ہیں۔ . . . دراصل بات یہ ہے کہ ــــــ معاف کیجئے گا . . . . . پنجابی بڑے بدمعاش ہوتے ہیں، یہاں سے لڑکیاں اغوا کر کے لیجاتے ہیں!"

"اور اُن لڑکیوں کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو اس طرح اغوا ہو جاتی ہیں؟" میں نے پوچھا۔

ایک دبلا پتلا آدمی جس کا قد بانس کی طرح لمبا تھا اور منہ چھچھوندر کا سا، کھدر پوش نوجوان کی تائید کرتے ہوئے بولا: بابو صاحب، آپ مسخرا کی بات کیوں کرتے ہیں، مسخرا تو پوتر نگری ہے، میں تو بمبئی تک گھوم آیا ہوں، وہاں بھی پنجابیوں کو شریف محلوں میں کوئی گھسنے نہیں دیتا!

دو چار لوگ ہمارے ارد گرد اکٹھے ہو گئے، میں نے آستین چڑھاتے ہوئے کہا۔ "کیا آپ نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے؟"

"جی ہاں" خوش رو نوجوان نے پان چباتے ہوئے جواب دیا۔

"تو آپ کو معلوم ہوگا، کہ پنجاب سب سے آخر میں انگریزوں کی عملداری میں آیا۔ اور چھوٹی بچیوں کو جان سے مار ڈالنے کی رسم جو ہندوستان کے اور صوبوں میں بھی رائج تھی۔ پنجاب میں سب سے آخر میں خلافِ قانون قرار دی گئی، انگریزوں کے آنے سے پہلے شریف لوگ، اکثر اپنی لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار ڈالتے تھے۔

"اس سے کیا ہوا؟"

ہوا یہ کہ پنجاب میں مردوں اور عورتوں کا تناسب ۵ : ۱ ہو گیا، پانچ مرد اور ایک عورت، اب بتائیے باقی چار مرد کہاں جائیں، مذہب اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہر عورت ایک ہی وقت چار یا پانچ خاوند کرے جیسا کہ تبت میں ہوتا ہے، کیا آپ اس بات کی اجازت دیتے ہیں۔

نوجوان ہنسنے لگا۔

میں نے کہا پنجاب میں لڑکیاں کم ہیں، پنجابیوں نے دوسرے صوبوں پر ہاتھ صاف کرنا شروع کیا۔ بنگال میں لڑکیاں زیادہ ہیں مثلاً لوگ ایک بیوی رکھتے ہیں۔ اور ایک داشتہ جو عموماً دھوبن ہوتی ہے۔ سندھی اور گجراتی مرد سمندر پار تجارت کے لئے چلے جاتے ہیں اور اکثر گھروں سے کئی سال غائب رہتے ہیں۔ اسی لئے سندھ میں ادم تنڈیاں بنتی ہیں اور گجرات میں "بکری کے دودھ اور برہمچریہ" کا پرچار ہوتا ہے۔ مرض ایک ہے، نوعیت وہی ہے، اب آپ ہی بتائیے کہ شریف کون ہے اور بدمعاش کون؟ جو حقیقت ہے، اُس کا آپ سامنا نہیں کرنا چاہتے، اُلٹا پنجابیوں کو کوستے ہیں!"

نوجوان بے اختیار قہقہہ مار کر ہنسا، پان گلے سے موری میں جا گرا، وہ میرے بازو میں بازو ڈال کر کہنے لگا۔ "آئیے، صاحب، میں آپ کو

اپنے گھر لئے چلتا ہوں؛

تھوڑے ہی عرصے میں ہم ایک دوسرے کے بے تکلف دوست بن گئے، وہ ایک نوجوان وکیل تھا۔ ایک کامیاب وکیل، اُس کا ذہین چہرہ، فراخ ماتھا، اور مضبوط ٹھوڑی اُس کے عزمِ راسخ کی دلیل تھے۔ وہ مدراسی برہمن تھا۔ متھرا میں سب سے پہلے اُس کا دادا آیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اُس کے دادا کے کسی رشتے دار نے جو مدراس میں ایک مندر کا پجاری تھا۔ کسی آدمی کو قتل کر دیا، ٹھاکر جی کو ایک پجاری کے گناہ کے اثر سے بچانے کے لئے میرے دوست کے دادا نے ایک رات کو مندر سے ٹھاکر جی کی مورتی کو اُٹھا لیا، اور ایک گھوڑے پر سوار ہو کر مدراس چل دیا۔ سفر کرتے کرتے وہ متھرا آن پہنچا۔ یہاں پہنچ کر اُس کی آتما کو سکون نصیب ہوا اور اُس نے ٹھاکر جی کو ایک مندر میں استھاپت کر دیا، آج اُسی دادا کا پوتا میرے سامنے مندر کی دہلیز پر کھڑا تھا۔ اور میں اُس کے گٹھے ہوئے جسم اور چہرے کے تیکھے نقوش میں اُس بوڑھے براہمن کے عزم اور اعتقاد کی جھلک دیکھ رہا تھا جس کی تصویر اُس کی بیٹھک میں آویزاں تھی۔

نہا دھو کر اور کھانے سے فارغ ہو کر ہم میلے کی سیر کو نکلے، جو گلی بازار سے وشرام گھاٹ کی طرف جاتی ہے، اُس میں سینکڑوں نائی بیٹھے استروں سے جاتریوں کے سر مونڈھ رہے تھے، گول گول چکنے ہوئے، منڈھے ہوئے سر اُن سپید چھتریوں کی طرح دکھائی دیتے تھے جو برسات کے دنوں میں خود بخود زمین پر اُگ آتی ہیں، جی چاہتا تھا کہ ان سپید سپید چھتریوں پر نہایت شفقت سے ہاتھ پھیرا جائے! اتنے میں ایک نائی نے میری آنکھوں کے سامنے ایک چمکدار اُسترا گھمایا، اور مسکرا کر بولا "بابو جی سر منڈا لو، بڑا پُن ہوگا" میں نے اپنے دوست سے کہا "یہ جاتری لوگ سر کیوں منڈاتے ہیں؟" کہنے لگا۔ "دان پُن کرنے کی خاطر! یہ لوگ اپنے مرے ہوئے عزیزوں کی روحوں کے لئے دان پُن کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس کے لئے سر منڈانا بہت ضروری ہے اور یہاں ایسا کون شخص ہوگا، جس کا اب تک کوئی عزیز یا رشتے دار نہ مرا ہو" میں نے جواب دیا "میری چندیا پہلے ہی تھوڑے سے بال ہیں۔ میں انہیں حجام کی دستبرد سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں، کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ ایک بال جو چندیا پر ہے۔ اُن بالوں سے کہیں بہتر ہے جو حجام کی مٹھی میں ہوں۔ ہم لوگ جلدی جلدی قدم اٹھاتے ہوئے وشرام گھاٹ پہنچ گئے، گھاٹ پر بہت سی کشتیاں کھڑی تھیں اور لوگ ان میں بیٹھ کر جمنا جی کی سیر کے لئے جا رہے تھے، ہم نے بھی ایک کشتی لی اور تین گھنٹے تک جمنا میں گھومتے رہے، جمنا کے کنارے پختہ گھاٹ بنے ہوئے تھے۔ کہیں کہیں مندروں اور دھرم شالاؤں کی چوبرجیاں اور کدم کے درخت نظر آ جاتے۔ ایک جگہ دریا کے کنارے ایک پرانے شکستہ محل کے بلند کنگرے نظر آئے۔ استفسار پر میرے دوست نے بتایا کہ اسے کنس محل کہتے ہیں۔ میں نے کہا "تین چار سو سال سے زیادہ پرانا معلوم نہیں ہوتا" کہنے لگا، "ہاں اسے کسی مرہٹہ سردار نے بنوایا تھا، اب زود الاعتقاد لوگوں کو خوش کرنے کے لئے یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ اُسی کنس کا محل ہے جس کے ظلموں کا خاتمہ کرنے کے لئے بھگوان نے جنم لیا تھا" میں نے پوچھا "کس زمانے میں ظلم نہیں ہوتے؟" وہ ہنس کر بولا۔ اگر یہی پوچھنا تھا تو متھرا کیوں آئے . . . . . . وہ دیکھو ریل کا پُل . . .

متھرا میں سب سے زیادہ خوبصورت شے شاید یہی ریل کا پُل ہے، مضبوط، چست، بلند، ریل گاڑی نہایت پُر شکوہ انداز میں جمنا کے سینے کے اُوپر دندناتی

ہوئی چلی جارہی تھی۔ کہتے ہیں کہ کرشن جی کے جنم دن کو جمنا فرطِ محبت سے اُمڈی چلی آتی تھی۔ اور جب تک اُس نے کرشن جی کے قدم نہ چھو لئے اُس کی لہروں کا طوفان ختم نہ ہوا۔ جمنا میں اب بھی طوفان آتے ہیں لیکن اُس کی لہروں کی ہیجانی اس ریل گاڑی کے قدموں کو بھی نہیں چھو سکتی جو اس کی چھاتی پر دندناتی ہوئی چلی جارہی ہے جن کی سربلندی ہمیشہ کے لئے ختم ہو چکی ہے!

جب ہم واپس آئے تو سورج غروب ہو رہا تھا اور وشرام گھاٹ پر آرتی اُتاری جارہی تھی، عورتیں، رادھے شیام، رادھے شیام گاتی ہوئی جمنا میں نہا رہی تھیں، شنکھ اور گھڑیال زور زور سے بج رہے تھے، جاتری چڑھاوا چڑھا رہے تھے۔ اور جمنا میں پھل اور پھول پھینک رہے تھے، پانڈے دکشنا سمیٹتے جاتے تھے اور ساتھ ساتھ آرتی اتارتے جاتے تھے۔ ایک پانڈے نے ایک غریب کسان کو گردن سے پکڑ کر گھاٹ سے باہر نکال دیا کیونکہ کسان کے پاس دکشنا کے پیسے نہ تھے۔ شاید کسان سمجھتا تھا کہ بھگوان کی آرتی پیسوں کے بغیر بھی ہو سکتی ہے...... وشرام گھاٹ کی نچلی سیڑھیوں تک جمنا بہتی تھی لیکن یہاں پانی کم تھا اور کیچڑ زیادہ تھا اور اس کیچڑ میں سینکڑوں چھوٹے موٹے کچھوے کلبلا رہے تھے اور مٹھائیاں اور پھل نگل رہے تھے، اُن کے ملائم مٹیالے جسم اُن جاتریوں کی ننگی کھوپڑیوں کی طرح نظر آتے تھے جن کے بال نائیوں نے مونڈ کر صاف کر دیئے تھے۔ رادھے کرشن، رادھے کرشن، جاتری چلا رہے تھے، نوبیاہتا جوڑے کشتیوں میں بیٹھے ہوئے مٹی کے دیئے روشن کر کے انہیں جمنا کے سینے پر بہا رہے تھے جن کے سینے پر اس قسم کے سینکڑوں دیئے روشن ہو اُٹھے تھے، اور نوبیاہتا جوڑے مسرت بھری نگاہوں سے ایک دوسرے کی طرف تک رہے تھے، ہمارے بالکل قریب ہی ایک زرد رُو نوجوان لڑکی نے مٹی کے دو دیئے روشن کئے، اور انہیں جمنا کے حوالے کر دیا۔ دیر تک وہ وہاں کھڑی اپنے ہاتھ اپنے سینے سے لگائے اُن دیوں کی طرف دیکھتی رہی اور ہم اُس کی آنکھوں میں چمکنے والے آنسوؤں کی طرف دیکھتے رہے، اُس لڑکی کے ساتھ اُس کا خاوند نہ تھا، نہ وہ بیاہتا معلوم ہوتی تھی، پھر ان جھلملاتے ہوئے دیوں کی لَو کو کیوں اُس نے اپنے سینے سے چھپا لیا تھا، یہ لرزتی ہوئی شمعِ محبت...... لڑکی نے یکایک میرے دوست کی طرف دیکھا اور پھر سر جھکا کر آہستہ آہستہ گھاٹ کی سیڑھیاں چڑھتے ہوئے چلی گئی۔ میرے دوست کے لب بھینچے ہوئے تھے، رخساروں پر زردی کھنڈی ہوئی تھی، کیا جمنا میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ محبت کے دو کانپتے ہوئے شعلوں کو ہم آغوش ہو جانے دے، یہ دیواریں، یہ پانی کی دیواریں پیسے کی دیواریں، سماج، ذات پات اور گوت کی دیواریں...... میرا دل غیر معمولی طور پر اُداس ہو گیا۔ اور میں نے سوچا کہ میں کل متھرا سے ضرور کہیں باہر چلا جاؤں گا۔ برندابن میں، یا شاید گوکل میں، جہاں کی سادہ اور پاک و صاف فضا میں میرے دل کو اطمینان نصیب ہو گا۔

برندابن میں بن کم تھا اور پکی گلیاں اور پکی سڑکیں زیادہ تھیں، برندابن کے عالیشان مندروں کی وسعت اور عظمت پر محلوں کا دھوکا ہوتا تھا راجہ مان سنگھ کا مندر، گوبند جی کا مندر، میرا کا مندر ہر عمارت میں کرشن جی کی مورتی موجود تھی، ہر جگہ پانڈے موجود تھے، لیکن ایک بات میں برندابن متھرا سے بڑھا ہوا تھا، برندابن میں گائیڈ بھی موجود تھے! انگریزی بولنے والے پڑھے لکھے گائیڈ، پہلے لوگ مندروں میں بے کھٹکے چلے جایا کرتے تھے، اب بھگوان نے گائیڈ رکھ لئے تھے، خدا بھی پرانے تھے لیکن جدید تہذیب کے سارے لوازمات سے بہرہ ور، آخر یہ نئی تہذیب بھی تو انہی کی بنائی ہوئی تھی۔

برندابن کے ایک مندر میں میں نے دیکھا کہ ایک بہت بڑا ہال ہے جس میں سات آٹھ سو سادھو عورتیں کھڑی مل کے ایک ساتھ گا رہی ہیں۔ رادھے شیام رادھے شیام..... لفٹ رائٹ، لفٹ رائٹ..... باقاعدگی، تنظیم، اندھاپن، تہذیب اور طاقت کے ہزاروں سال اس وقت اس نظارے میں مستور تھے، ہر روز سینکڑوں بلکہ ہزاروں جاتری اس مندر میں آتے تھے، اور بے شمار چڑھاوا چڑھتا تھا۔ سنا ہے کہ ان سادھوؤں کو صبح شام دونوں وقت کھانا مل جاتا تھا اور ایک پیسہ دکشنا کا، باقی جو منافع ہوتا وہ ایک سیٹھ یا پانڈے کی تجوری میں چلا جاتا۔ ایک اور مندر میں ہم نے ایسا ہی نظارہ دیکھا، فرق یہ تھا کہ یہاں اندھے سادھوؤں کے بجائے بے کس اور نادار عورتیں کرشن بھگوان کی آستتی کر رہی تھیں۔ دن بھر استتی کرنے کے بعد انہیں بھی وہی راشن ملتا تھا جو اندھے سادھوؤں کے حصے میں آتا تھا یعنی دو وقت کا کھانا اور ایک پیسہ دکشنا کا۔ ان ننگے سادھوؤں اور عورتوں کے سر منڈے ہوئے تھے۔ جنہیں دیکھ کر مجھے وشرام گھاٹ کے جاتری اور جمنا کے کچھوے میں کلبلاتے ہوئے کچھوے یاد آ گئے۔ مندروں میں کھڑکیاں کھول رکھی تھیں اور بھگوان کو لوہے سے بھی زیادہ مضبوط سلاخوں کے اندر بند کر دیا تھا۔ ہر مندر میں ہر ایک جاتری کو کچھ نہ کچھ دینا پڑتا تھا۔ بعض دفعہ تو ایک ہی مندر میں مختلف جگہوں پر دکشنا کا ریٹ مختلف تھا، سیڑھیوں کو چھونے کے لئے ایک آنہ، مندر کی چوکھٹ تک آنے کے لئے چار آنے، مندر کا کواڑ اکثر بند رہتا تھا اور ایک روپیہ دیکر جاتری مندر کے کواڑ کھول کر بھگوان کے درشن کر سکتا تھا۔ کئی ایک مندر ایسے تھے جو سال میں صرف ایک بار کھلتے ہیں، اور کوئی بڑا سیٹھ ہی ان کی پوجا کر سکتا تھا اور بہت سا روپیہ ادا کر کے مندر کے کواڑ کھلوا سکتا تھا۔ طوائفیت ہمارے سماج کا کتنا ضروری جزو ہے، اس بات کا احساس مجھے ایسے مندروں ہی کو دیکھ کر ہوا۔

گوکل میں جمنا کے کنارے تین عورتیں ریت پر بیٹھی رو رہی تھیں، مارواڑ سے کرشن بھگوان کے درشن کرنے کو آئی تھیں، زیوروں میں لدی پھندی، ایک سادھو مہاتما نے انہیں اپنی چکنی چپڑی باتوں میں پھنسا لیا، اور گیان دھیان کی باتیں کرتے کرتے انہیں مختلف مندروں میں لئے پھرا، اور جب یہ مارواڑی عورتیں گوکل میں "ماکھن چور کنھیا" کا گھر دیکھنے آئیں تو یہ مہاتما بھی ان کے ہمراہ ہو لیے۔ عورتیں جمنا میں اشنان کر رہی تھیں، سادھو کنارے پر ان کے زیوروں اور کپڑوں کی رکھوالی کر رہا تھا۔ جب عورتیں نہا دھو کر گھاٹ سے باہر نکلیں تو مہاتما جی غائب تھے، عورتیں سر پیٹنے لگیں، کرشن جی اگر ماکھن چراتے تھے تو سادھو مہاتما نے اگر چند زیور چرا لئے تو کون سا بڑا کام کیا، لیکن مہاتما کی یہ تک ان بے وقوف عورتوں کی سمجھ میں نہ آتی تھی۔ اور وہ جمنا کی گیلی ریت پر بیٹھی مہاتما جی کو گالیاں دے رہی تھیں۔ بہت سے لوگ ان کے آس پاس کھڑے تھے اور طرح طرح کی باتیں کر رہے تھے۔

"جی بڑا ظلم ہوا ہے ان غریب عورتوں کے ساتھ......"

"بھلا یہ گھر سے زیور لے کر ہی کیوں آئیں؟"

"اپنی امارت دکھانا چاہتی تھیں۔ اب رونا کس بات کا ہے......"

ابھی صاحب شکر کیجیے ان کی جان بچ گئی۔ اب کل ہی متھرا میں ایک پانڈے نے اپنے بھائی اور اُس کی بیوی کو اپنے گھر بلا کر قتل کر دیا۔ بھائی کا نیا نیا بیاہ ہوا تھا۔ بیوی کے پاس ساٹھ ستر ہزار کا زیور تھا۔ . . کسی مدراسی جاگیردار کی لڑکی تھی، اکلوتا لڑکا تھا۔ . . . . اُس کے باپ اور لیس نے تالا دیا ہے، خیال تو کیجیے کیسا اندھیر مچ رہا ہے۔ اس پر ترنگری میں . . . . .

متھرا میں لوگ سے نیاری!"

جب رات ہم ہے میں اور میرا دوست جمنا کے اس پار کھیتوں میں گھومتے رہے، جنم اشٹمی کی رات تھی۔ جھونس کے جھونپڑوں میں جنہیں غریب مزدور اور کسان رہتے تھے، مٹی کے دیئے روشن تھے، اور جمنا کے دوسرے کنارے گھاٹوں پر بجلی کے قمقمے روشن تھے اور براہمنوں کے بھجنوں کی آوازیں فضا میں گونج رہی تھیں۔ جھونپڑوں کے باہر مریل سی فاقہ زدہ گائیں بندھی تھیں، اور نیم برہنہ لڑکے خاک میں کھیل رہے تھے۔ کنوئیں کی جگت پر ایک بوڑھی عورت آہستہ آہستہ ڈول کھینچ رہی تھی۔ دو بڑی بڑی گاگریں اس کے پاس پڑی تھیں۔ کنوئیں سے آگے آم کے درختوں کی قطار تھی جو بہت دور تک پھیلتی ہوئی چلی گئی تھی۔ آم کے درخت اور آم کے پیڑ اور کھڑی کے درمیان خاموش کھڑے رہے، یہاں گہرا سناٹا چھایا ہوا تھا۔ ہوا میں ایک ہلکی اداس سی خوشبو تھی اور ستاروں کی روشنی اندھیرے میں سپیدی کے بجائے سب ہی زیادہ گھلی ہوئی تھی۔ جیسے یہ روشنی کھل کر ہنسنا چاہتی ہے، لیکن شام کی اُداسی دیکھ کر رک جاتی ہے۔

میرے دوست نے آہستہ سے کہا: میں اور وہ کتنی بار ان کھیتوں کے درختوں کے مدور سایوں میں ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ دیئے گھومتے رہے ہیں۔ . . . . . کتنی ہی جنم اشٹمیاں اس طرح گزر گئیں . . . . . اور آج . . . . . !"

میں خاموش رہا۔

"چند دن ہوئے" میرا دوست کہہ رہا تھا: "مجھے قتل کے ایک مقدمے میں پیش ہونا پڑا۔ قاتل کو مقتول کی بیوی سے محبت تھی۔ . . . . . اور جب اُسے پھانسی کا حکم سنایا گیا تو قاتل کسان نے جن حسرت بھری نگاہوں سے اپنی محبوبہ کی طرف دیکھا، اُن نگاہوں کی دل دوز گرسنگی ابھی تک میرے دل میں تیر کی طرح چبھی جاتی ہے۔ . . . .

وہ دونوں بچپن سے ایک دوسرے کو چاہتے تھے، سالہا سال ایک دوسرے سے پیار کرتے رہے، پھر لڑکی کے ماں باپ نے اُس کی شادی کسی دوسری جگہ کر دی۔ . . . . . یہ جمنا پہ لوگ محبت کے دیئے کس لئے جلاتے ہیں؟۔ بڑے بوڑھے اپنے ہی بیٹوں اور بیٹیوں کے گلے پر کس طرح چھری چلاتے ہیں۔ . . . . وہ کسان عورت اب پاگل خانے میں ہے! . . . .

میں نے کہا: "محبت بھی اکثر بے وفا ہوتی ہے" رادھا کو کرشن سے عشق تھا، لیکن رادھا اور کرشن کے درمیان بادشاہت کی دیوار آگئی"

اُس نے کہا: "شاید تمہیں رادھا اور کرشن کی محبت کا انجام معلوم نہیں"

نہیں، وہ چند لمحوں تک خاموش رہا، پھر آہستہ سے کہنے لگا۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔ کرشن جی نے برندابن کی گوپیوں سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ایک بار پھر برندابن میں آئیں گے، اور ہر ایک گوپی کے گھر کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے جس گھر میں روشنی ہوگی۔ اور جو گوپی دروازہ کھٹکھٹانے پر اُن کا خیر مقدم کرے گی وہ اُسی کے عشق کو سچا جانیں گے۔۔۔ اس بات کو کئی برس گزر گئے

ایک اندھیاری طوفانی رات میں جب بجلی کڑک رہی تھی اور بارش موسلادھار برس رہی تھی کسی نے برندابن کے دوار کھٹکھٹانے شروع کئے سیاہ لبادے میں لپٹا ہوا اجنبی ہر ایک مکان پر تین بار دستک دیتا اور پھر آگے بڑھ جاتا۔۔۔۔۔۔ لیکن سب مکانوں میں اندھیرا تھا سب لوگ سوئے پڑے تھے۔ کسی نے اُٹھ کر دروازہ نہ کھولا۔

اجنبی ناامید ہو کر واپس جانے والا تھا کہ اُس نے دیکھا کہ دور۔۔۔ ایک جھونپڑے میں مٹی کا دیا جھلملا رہا ہے، وہ اُس جھونپڑے کی طرف تیز قدموں سے بڑھا۔ لیکن اُسے دروازہ کھٹکھٹانے کی ضرورت بھی نہ محسوس ہوئی۔ کیونکہ دروازہ کھلا تھا۔ جھونپڑے کے اندر دیئے کی روشنی کے سامنے رادھا بیٹھی تھی۔ اپنے محبوب کے انتظار میں، رادھا کے سر کے بال سپید ہو چکے تھے۔ چہرے پر لاتعداد جھریاں۔۔۔۔۔۔

کرشن جی نے گلوگیر آواز میں کہا: رادھا میں آگیا ہوں!

لیکن رادھا خاموش بیٹھی رہی، دیئے کی لَو کی طرف تکتی ہوئی۔

رادھا میں آگیا ہوں۔ کرشن جی نے چلا کر کہا۔

لیکن رادھا نے نہ کچھ دیکھا، نہ سنا، اپنے محبوب کی راہ تکتے تکتے اُس کی آنکھیں اندھی ہو چکی تھیں اور کان بہرے

۔۔۔۔۔ زندگی سے پرے، موت سے پرے، انصاف سے پرے۔۔۔۔۔۔

میری آنکھوں میں آنسو آگئے، میرا دوست اپنی باہوں میں سر چھپا کر سسکیاں لینے لگا، جیسے کسی نے اُس کی گردن میں پھانسی کا پھندا ڈال دیا ہو، جیسے پاگل عورت محبت کرنے کے جرم میں لوہے کی سلاخوں کے پیچھے بند کر دی گئی ہو، زرد رو لڑکی وشرام گھاٹ پر حسرت بھری نگاہوں سے متھرا کے دیوں کی لَو کی طرف تک رہی تھی، اُس کی حیران پتلیاں میری آنکھوں کے آگے ناچنے لگیں سادھو اور سر منڈائے ہوئے قطار در قطار کھڑے تھے اور کھڑتالیں بجاتے ہوئے گا رہے تھے۔ رادھے شیام رادھے شیام رادھے شیام۔۔۔۔ لیفٹ رائٹ، لیفٹ رائٹ، لیفٹ رائٹ۔۔۔۔ پرانے خدا ابھی تک مندروں، بنکوں، فیکٹریوں اور کھیتوں پر قبضہ کئے بیٹھے تھے، وہ اپنے ہی کھاتے کھولے آلتی پالتی مارے بیٹھے تھے اُن کی ننگی توندوں پر جنیو لہرا رہے تھے اور وہ نہایت دلجمعی سے اُن لاکھوں آوازوں کو سن رہے تھے، جو فضا میں چاروں طرف شہد کی مکھیوں کی طرح بھنبھنا رہی تھیں۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔ رادھے شیام۔۔۔۔۔ رادھے شیام۔۔۔۔۔۔!"

رشید جہاں

نئی مصیبتیں

"مجھے یاد ہی نہیں رہا۔ یہ اُون کیا بھاؤ ملا تھا؟" اماں نے بھابھی صُغرا سے پوچھا جو میری چچا زاد بھاوج تھیں اور دو سال ہُوئے بیوہ ہو گئیں تھیں۔

"شاید بارہ روپیہ پاؤنڈ تھا۔ کیوں نہ اماں جان؟" وہ ساس کے لئے اُون کھول کر گولے بنا رہی تھیں۔

"اُف اُون اس سال کتنے مہنگے ہو گئے ہیں" صُغرا کی جٹھانی عطیہ بولیں "بچوں کے سب جمپر اُونچے ہو گئے۔ اب مسٹر ٹ کو اُون لا کر دیا ہے کہ اُن کے سویٹر بُن دے۔ بڑی مشکل ہے۔"

"آپ کو کیا مشکل؟ بُننے کی تو بچاری نرس ——" مجھ میں اور بھابھی عطیہ میں بالکل نند بھاوجوں کے تعلقات تھے۔ ایک دوسرے کی کمزوریوں اور برائیوں کو خوب سمجھتے تھے اور موقع پر بغیر چوٹ کے نہ رہتے تھے۔ بھابھی عطیہ کی زندگی میں علاوہ تین بچہ پیدا کرنے کے ایک کام اور بھی تھا کہ وہ سال میں دو تین جمپر پاپل اور بُن لیں اور پھر اُس کا چرچا کریں۔

"کیوں کیا میں نہیں بُنتی؟" بھابھی عطیہ نے چیخ کر کہا۔ میں جواب دینے کو تھی ہی کہ اماں نے میری طرف گھورا اور زور زور سے باتیں کرنے لگیں تاکہ مجھ کو جواب کا موقع ہی نہ ملے اور بقول صغرا کے میری اور بھابھی عطیہ کی شائستہ لڑائی نہ ہو۔ اماں کی صغرا نے بھی مدد دی اور کہنے لگیں "سچ تو ہے اُون بہت مہنگا ہو گیا ہے۔ اور اس سے پہلے کہ اور مہنگا ہو میں بھی ایک جمپر کا اپنے لئے لے آؤں گی۔"

میری چچی اماں یعنی صغرا کی ساس آتشدان کے سامنے اپنی سفید بلی کو گود میں لئے بیٹھی تھیں۔ اور بلی اونگھ رہی تھی۔ اُدھر چچی اماں لیکن نہ معلوم کس طرح صغرا کی بات سن کر اسی طرح آنکھیں بند کئے کئے بولیں "لاؤ گی کہاں سے؟ آج کل لڑائی کے زمانے میں اُون رہا ہی کہاں ہے جو لے آؤ گی"

"کیوں ابھی صبح ہی تو آپ دوکان سے لیکر آئی ہیں؟ اور اب کیا دن بھر میں ساری دوکانیں خالی ہو گئیں" چچا جان بیوی کی بات کو بغیر ٹوکے نہ جانے دیتے تھے۔

چچی اماں نے جلدی سے آنکھیں بند کر لیں۔

"یہ میں نے کب کہا تھا کہ دکانیں خالی ہو گئیں؟"

"تو پھر آپ ایسی باتیں کیوں کرتی ہیں؟" چچا جان نے کافی بگڑ کر کہا۔ یہ کوئی نیا قصہ نہ تھا۔

جب صغرا سہاگن تھیں تب بھی ساس سسر کی دستِ نگر تھیں اور اب تو اور بھی زیادہ۔ اُن کے اوپر [illegible] روپیہ کا خرچ ہونا چچی اماں کو ہمیشہ سے ناگوار گزرتا تھا اور صغرا چچا جان کی آنکھوں کا تارا تھیں۔ بیٹے کی موت کے بعد تو وہ اُن کو بالکل ہاتھوں پر رکھتے تھے۔

"تو کیا میں جھوٹ کہتی ہوں۔ اُون کیا اب کوئی خریدنے کی چیز رہ گئی ہے؟"

"تو پھر آپ نے کیوں خریدا؟ ..... صغرا کل چلنا میرے ساتھ اور جو پسند آئے لے آنا ....."

"اے ہے ابا جان رہنے بھی دیجئے۔ میں نے تو یوں ہی کہہ دیا تھا۔ اماں جان ٹھیک تو کہہ رہی ہیں کہ لڑائی کا زمانہ ہے ہر چیز مہنگی ہو گئی ہے۔"

چچا جان بڑبڑاتے ہوئے کھانے کے لئے تیار ہونے چلے گئے۔ بس اتنا سمجھ میں آیا "خیر تم مت لینا۔ لیکن مجھ کو تو اُون چاہیے۔ میں ضرور خریدونگا ......"

"میری تو ہر بات کو اب یہ اُلٹا دیتے ہیں ...... ارے میں نے کیا غلط کہا تھا کہ اُون اب ناپید ہو گیا ہے" چچی اماں نے شکایت بھرے لہجے میں کہا۔ کہ سننے والے کو ترس آ جائے۔ کسی نے جواب نہ دیا۔ آج ہی صبح میں بھابی عطیہ، اماں جان، چچی اماں سب مل کر سو روپیہ سے زیادہ کا اُون لے کر آئے تھے۔

"اُون ہی پر کیا ہے۔ ہر چیز اسی طرح اُجڑ گئی ہے" میری اماں نے بات کو رفع دفع کرنے کو کہا۔

"جی ہاں چچی جان ٹھیک ہے۔ اب جورجیٹ کے دام ہی دیکھ لیجئے۔ پچھلے سال میں نے ساڑھے تین روپیہ گز بہت اچھی جارجٹ لی تھی۔ وہ اب پانچ روپیہ گز بھی نصیب نہیں۔ اب اس دفعہ میں نے اتنے تھوڑے سے کپڑے مسوری میں بنائے پہننے تک کو بھی نہیں ہیں۔"

"کم از کم آٹھ ساڑیاں تو تم نے ہمارے ہی سامنے خریدی ہوں گی۔ اور کوٹ ......" میں بیچ میں بولی۔
"علاوہ بھی کوئی ساڑیاں تھیں۔ ذرا تم اپنی الماری تو ملاحظہ فرماؤ۔"

"نوکروں کی وردیاں ہر سال سو سوا سو میں بن جاتی تھیں۔ ان کو تو عادت ہے اندھا دھند اُٹھانے کی۔ نوکروں کا ستیاناس کر دیا ہے۔ میں نے کہا کہ اس سال رہنے دو ابھی تو اچھی خاصی ہیں تو بگڑ گئے۔ کہ میں نوکروں کو گندا نہیں رکھ سکتا۔ کبھی جو کوئی بات سن لیں" چچی اماں نے کچھ شکایت کی۔

"سنتے ہیں یہ تو ان سب بہنوں میں عیب ہے کہ صفائی کے نام پر ہزاروں روپیہ خرچ کر دیتے ہیں" اماں نے کہا۔

"ہاں بھلا بی بی آجکل یہ خرچ کہاں چل سکتے ہیں۔ اب گھر میں ایک آدمی [illegible] ہو تو سب کیوں ایسے ہو جائیں" یہ چوٹ بیچاری صغرا پر

حاصل نہ کی.... ہماری چچی بس اپنے اُوپر روپیہ خرچ کرنا فضول خرچی نہ خیال کرتی تھیں۔ ساٹھ برس کی عمر ہونے پر بھی بہت شوقین تھیں اور باوجود بے شمار ساڑھیوں کے صبح ہی دو نئی ساڑھیاں خریدی تھیں۔ مجھ سے چھیڑے بغیر نہ رہا گیا۔ میں نے کہا۔

"چچی اماں۔ آپ جو نئی ساڑھیاں لائی ہیں۔ وہ کتنے کی ہیں؟"

چچی اماں جن کو ابھی تک چچا جان پر غصّہ آرہا ہے کچھ نہ سمجھیں اور بہت سنجیدگی سے کہنے لگیں: "کیا بتاؤں بیٹی کریپ ڈیشین کی قیمت تو گز روپیہ ہو گئی ہے۔ ۱۲ روپیہ میں وہ ساڑھی ملی۔ لو بھلا اب کوئی کیا کپڑا پہن سکتا ہے۔ اور دوسری تو خیر سُدیشی سلک تھا۔ ۱۷ روپیہ میں سستی ہی مل گئی۔ میں تو کہتی ہوں کہ آج کل وہ بُرا زمانہ آگیا ہے کہ نہ کھانے کا ٹھیک رہا ہے اور نہ پہننے کا۔ بڑے مصیبت کے دن ہیں..... اور ابھی تو دیکھو کیا کیا ہونے والا ہے..."

"آپ سچ کہتی ہیں اماں جان": بھابی عطیہ نے ٹھنڈا سانس لیکر دل دُکھانے والی آواز میں کہا: "یہ موئی لڑائی نہ معلوم کیسی ہے۔ کسی طرح ختم ہی نہیں ہوتی۔ میرا تو سارا آرام چین اس کمبخت کی نذر ہو گیا ہے....."

صغرا میری طرف دیکھ کر مسکرائیں۔ اور پھر منہ دوسری طرف کر لیا۔

"کسی چیز کا بھی ٹھیک ہو... پٹرول کے دام ہیں کہ با دا کے مول اور پھر بھی ناپید۔ وہ تو کہو کہ تمہارے بھائی جان کے پاس ٹوٹی پھوٹی پرانی شکار کی موٹر پڑی تھی۔ اُس چھکڑے کو پچاس روپیہ دے کر رجسٹر کروایا تو کہیں جاکر دو موٹروں کا تیل چوبیس گیلن نصیب ہوا۔ سچ سچ اس لڑائی میں تو پچھلی لڑائی سے بھی زیادہ تکلیف اور مصیبت ہے": چچی اماں قریب قریب رو دیں۔

"ہم نے تو اپنی موٹر بند ہی کر دی ہے۔ مجھ کو تو روز صبح سیر کرنے کی عادت برسوں سے ہے۔ میری صحت تو جب سے پٹرول کی قلت ہوئی ہے تاس ہی ہو گئی": میری اماں نے صاد کی۔

"ہاں یہی تو میں بھی کہتی ہوں کہ یہ پیٹرول پر پابندی سرکار نے کیوں لگا دی۔ اب دام دو روپیہ چار آنے گیلن تھے۔ چلو تین روپیہ کر دیتی۔ لیکن یہ بارہ اور چودہ گیلن کی قید نہ تھی۔ جس کے پاس دام ہوتے وہ خریدتا۔ جس کے پاس نہ ہوتا وہ نہ خریدتا": بھابی عطیہ نے اسطرح جل کر کہا کہ جیسے گورنمنٹ کو خاص اُن سے دشمنی ہے۔

"پٹرول پر ہی کیا ہے اِس لڑائی کی وجہ سے تو ہر چیز پر آفت آئی ہوئی ہے۔ لو بھلا سیب پونے دو روپیہ سیر ہیں۔ کیا سیب بھی یہ نگوڑے سپاہی کھا جاتے ہیں؟" میری اماں نے بہت ہی جلی بھنی آواز میں پوچھا۔

"اور ساڑھے! اے چچی اماں نے کہا": "۱۲ آنے درجن تو ہو گئے اور مرغی وہ بھی اب ڈیڑھ روپیہ تک ہو گئی۔ کوئی کھائے تو کیا کھائے... اور تو اور آج تمہارے سامنے ساری دکانیں دیکھ لیں۔ پرُونس (Prunes) کہیں ملے ہی نہیں بلا سے پچھلے مہینے بیس روپیہ میں سات سیر کا ٹین مل تو گیا تھا۔ اب وہ بھی نہیں.... فروٹ سیلیڈ بغیر پرُونس کے بچے تو چکھتے بھی نہیں......"

"جی ہاں گھر والوں کی بڑی مصیبت ہے" عطیہ نے ساس کے ساتھ ہمدردی کی۔ "ماشاء اللہ تو برابر یہی کہتا آیا ہے کہ دادی اماں کا خانساماں بہت ہی اچھے چیز اسٹیکس (Cheese Stakes) بناتا ہے۔ ہمارے خانساماں سے بھی اچھے.....

"اے لو میں کیا کروں۔ دُلہن۔ کوکنگ چیز (Cookiq Cheese) تو ایسا غائب ہوا ہے کہ اب دکھائی ہی نہیں دیتا۔ میں اسلم کی دکان پر خود گئی۔ اور کہا کہ بھئی سونے ہی کے مول ذرا سا دیدو۔ ہمارے بچے کا دل بہت چاہ رہا ہے۔ لیکن وہ کہیں ہو تو ملے"

"ایک تکلیف ہو تو ذکر کیا جائے" اماں نے ہاں میں ہاں ملائی۔

"لو ہے۔ یہ ساری آگ ایک دم کہاں غائب ہو گئی" بھابھی عطیہ نے سُوں سُوں کر کے ایک دم سے کہا۔

"اے سچ تو ہے اس کمبخت واجد نے نہ تو لکڑی پوری ڈالی اور نہ ہیٹر ابتک لگایا۔ ارجمند ذرا اُس کمفنی کا بٹن تو دبانا..... چار چار تو ہیٹر ہیں اور پھر بھی بیٹھے سردی میں سُکڑا کرو۔ بُرا آج کل تو کوئلہ بھی ۲۔ آنے سے ۳۔ روپیہ ہو گیا۔ بجلی ہی سستی رہتی ہے۔ اے لو وہ تو کوئی جواب ہی نہیں دیتا؟"

پھر صغرا سے کہا" ذرا صغرا تم جانا دیکھو تو یہ سب کہاں غائب ہو گئے۔ تمہاری جٹھانی کو سردی لگ رہی ہے...." صغرا اُن کو چھوڑ کر جلدی سے اٹھیں اور ساتھ ہی میں بھی بھابھی ٹھہرو میں بھی آتی ہوں کہہ کر اُن کے پیچھے بھاگی۔

"دیکھو گرم کمرے ہیں..... جانا ٹھنڈ میں نہ جانا" اماں کی آواز میرے کان میں آتی ہی رہی کہ میں اور بھابھی برآمدے میں ہو کر باہر آ گئے۔ باہر ہوا اتنی تیز اور ٹھنڈی تھی کہ معلوم ہوتا تھا کہ جسم کے آر پار ہو رہی ہو بھابھی نے باہر نکل کر "واجد! واجد!" کہہ کر آوازیں دی لیکن کوئی جواب نہ پا کر بولیں "بچارا سردی کے مارے پلنگ میں گھس گیا ہو گا۔ جانتا ہے کہ کھانے میں ابھی آدھا گھنٹہ ہے۔ وہ شاگرد پیشہ کی طرف بڑھیں۔ تھوڑی دور چل کر نیم کے درخت کے نیچے ایک الاؤ نظر آیا۔ اور ہم شاگرد پیشہ میں جب داخل ہوتے تو وہاں پنچایت جڑی ہوئی تھی۔ مالن معہ اپنے تین چار بچوں کے بیٹھی تھی۔ دھوبن بھی مع اپنی فوج کے جمی ہوئی تھی۔ واجد اور دوسرے خدمتگار بھی وہاں موجود تھے۔ جمہتر بھی ایک کونے میں بیٹھا چلم پی رہا تھا۔ ہمیں دیکھتے ہی دھوبن چیخی "اے چھوٹی دلہن ذرا ادھر آنا"

چھوٹی دلہن ذرا جھک کر آگ تاپنے لگیں۔ سب مرد نوکر کھڑے ہو گئے۔

"کیوں کیا ہے؟" صغرا نے پوچھا۔

"اے دلہن یہ لڑائی کب تک چلے گی؟"

"بہت دن..... کیوں؟"

"ہے رام..... سچی؟"

"ہاں ہاں سچ ہے۔ ابھی بہت دن چلے گی" صغرا نے لاپرواہی سے کہا۔

"تو ہم لوگ کیسے جئیں گے؟"

"پرسوں تک تو آٹا سات سیر کا تھا۔ آج چھ سیر کا ہے ......"

"چھ سیر کا تو گیہوں ہے" ایک مزدور نوکر نے اطلاع دی۔

"اے بٹیا سچ بتاؤ یہ بپتا کب ختم ہوگی؟ ہمرا اور ہمرے بچن کا پیٹ کیسے بھر پائیگا؟" مالن میری طرف مخاطب ہوئی۔

"چنا بھی تو آٹھ سیر کا ہے"

"نا دُلہن۔ تم تو ہر بات میں مذاق کرتی ہو۔ سچی بتاؤ۔ اخبار میں کیا لکھا ہے؟" دھوبن نے بھابھی کی طرف بہت سنجیدگی سے دیکھا

"ہائے بھئی کہہ تو رہی ہوں، میرا یقین نہیں تو ان سے پوچھ لو" سب نے امید بھری نظر میری طرف پھیری جب میں چپ رہی

تو دھوبن بولی۔

"دلہن۔ تمیجا بوا کہت رہیں کہ نوکرن میں چھٹنی ہوگی۔ کا ٹھیک ہے؟"

"مجھے کیا معلوم"

واجد ہیٹر لگانے چلا گیا۔ میں اور بھابھی وہیں الاؤ پر کھڑے باتیں کرتے رہے۔ جب کھانے کی گھنٹی بجی تو ہم گھر کی طرف چلے

راستہ میں بھابھی نے دیکھا کہ میں کچھ گرم نہیں پہنے تھی بولیں "ری رجنبد، تم بھی خدائی قسم ایک چلتی پھرتی آفت ہو بیمار پڑ گئیں تو

ایک اور نئی مصیبت آجائے گی ......"

میں ابھی تک نوکروں کے پریشان چہروں میں کھوئی ہوئی تھی۔ بغیر سوچے سمجھے "اور" پر زور دے کر بولی "یہ اور کی آپ نے

خوب کہی"

بھابھی ہنسیں "اور نہیں تو کیا۔ بھابھی عطیہ کی جارجیٹ مہنگی ہو گئی یہ کم مصیبت ہے۔ تمہاری اماں کی موٹر کی ہوا خوری گئی۔ یہ کچھ

کم مصیبت ہے۔ اور ہماری ساس بیچاری کی مصیبتوں کا شمار ہی نہیں۔ نہ کوکنگ چیز ہی ملتا ہے۔ نہ پرونس .... اور

اس پر اگر تمہیں نمونیا ہو گیا"

راجندر سنگھ بیدی

اغوا

"آلی .... آلی ...." دلاور سنگھ نے زور سے پکارا۔

آلی — علی جُو، ہمارے ٹھیکے کا کشمیری مزدور تھا۔ منشی دلاور سنگھ کی آواز سُن کر علی جُو ایک پل کے لئے رُکا۔ ڈوبتے ہوئے سورج کی کرنیں ابھی تک لیموں کی طرح ترش تھیں اور علی جُو کی سُرخ، رگوں سے بھری ہوئی آنکھوں نے انہیں چکھنے سے انکار کر دیا تھا۔ منشی جی کی طرف آنکھ اٹھائے بغیر علی جُو نے نل کا رسہ تھام کر بقیہ چرخی کو گھومنے سے روک دیا۔ اور جواباً بلند آواز سے بولا۔ "ہو سردار!"

سردار خاموش اور کم گو آدمی تھا۔ آج اس کا خلافِ معمول اونچی، پُرجوش آواز سے پکارنے کا مطلب یہ تھا کہ کنسو اپنے آبائی گاؤں جنڈیالہ گورو سے واپس آگئی ہے۔ دراصل ٹھیکے پر کام بدھ اور جمعرات کو اس لئے بھی سست رہا کہ کنسو رائے صاحب، اپنے باپ کے ساتھ شہر سے باہر چلی گئی تھی۔ اس کے بعد بنگلے کی فضا ایک ساکن اور گدلے پانی والے جوہڑ کی طرح ہو گئی تھی۔ لیکن اب کنسو کے آتے ہی ہمیشہ کی طرح ٹھیکہ بٹ گیا — دو حصوں میں — کام کرنے والوں میں اور گھورنے والوں میں۔ کام کرنے والے اس کی موجودگی میں زیادہ مستعدی سے کام کرتے تھے۔ اور نکموں کی کسر پوری کر دیتے تھے۔ مزدوروں کے سربراہ منشی جی تھے۔ ان کے چھوٹے سے دستے میں علی جُو، رحمان جُو، گنی غنی، اور جلیا وغیرہ شامل تھے اور یا پھر مئی سا ہئی سا — ال لے گا! مئی سا کی رٹ لگانے والے بھتن — 'پوربتن'! ان لوگوں کے جسم میں کنسو کو دیکھتے ہی بجلی سی دوڑ جاتی تھی۔ دوسری طرف گھورنے والوں میں مزدوروں اور کاریگروں کے علاوہ بابو قسم کے لوگ تھے جھوٹ کیوں کہوں۔ ان میں میں بھی شامل تھا۔ اور ان دنوں ٹھیکے کی چھوٹی موٹی بک کیپنگ، کیا کرتا تھا۔ میرے ساتھ دلّال تھے، مختار تھے اور شیخ جی تھے۔

یہ شیخ جی ساٹھ کے تھے۔ لیکن تھے بڑے کائیاں۔ انہیں زلف پہ شب دیجور کی پھبتی سوجھا کرتی تھی۔ زندگی کو تو شیخ جی نے بس پی لیا تھا۔ لیکن بقول دلاور سنگھ ابھی "ٹھوٹھا" ہاتھ میں تھا۔ یعنی تھے کاسہ بدست۔ کئی مکمل اور نامکمل رومان اُنکے ذہن کی انتڑیوں میں تپ محرقہ پیدا کر رہے تھے۔ شیخ جی عموماً بات یوں شروع کرتے "جب ہم جوان تھے ....."
اس کے بعد شیخ جی کی کوئی شنوائی نہ ہوتی۔ ہر ایک اپنی جوانی میں بدمست تھا۔ کم و بیش ہر ایک کی جوانی شیخ جی

کی رجعت پسند جوانی سے زیادہ رنگین تھی۔ اور اُسے اُس پر بجا یا بیجا طور پر ناز تھا۔ چنانچہ جب ہم جوان تھے ....." کے ساتھ ہی ایک ٹکڑا سا بج جاتا۔

کبھی شیخ جی بھی جوان تھے ؟

پرانی ہو گئی اب شیخ جی کی جوانی ....

او بے، بکتا کیوں اے ...... لے چپ رہو بے ایمان کتی !

.... اور جب آوے گدھی پہ جوانی ....

قہ قہ قہ !!!

کنسو کو بھی شیخ جی سے بے حد عقیدت تھی۔ دراصل کنسو کو ٹھیکے کے ہر آدمی سے انس تھا۔ وہ ایک پھرکی کی طرح گھومتی بھولی آتی۔ اور کاریگروں، مزدوروں کے اس ٹکڑ میں گھومتی پھرتی، فقرے چست کرتی نکل جاتی۔ بڑی ہی جان تھی اس پھرکی میں اور یوں معلوم ہوتا تھا جیسے کسی بہت ہی طاقتور ہاتھ کی چٹکی نے اُسے گھما کر وقت اور مقام کی وسعتوں میں ہمیشہ ہمیشہ آوارہ رہنے کے لئے چھوڑ دیا ہے۔ اور یہ پھرکی اسی گت سے رہتی دنیا تک گھومتی رہے گی اور کبھی دم نہ لے گی ...... آپ ابھی کنسو سے باتیں کر رہے ہیں۔ اور مارے شرم کے اپنی علی جو آنکھیں کنسو کے چہرے پر نہیں گاڑ سکتے۔ آپ برمے کمانچے سے ساگوان یا دیودار میں سوراخ کئے جاتے ہیں اور پھونکیں مار مار کر برادے کو پرے اڑاتے رہتے ہیں۔ اسکے بعد آپ کا جی چاہتا ہے کہ ایک پل، ایک چھن اپنے حسین مخاطب کو دیکھ لیں۔ آپ ذرا گردن پھیرتے ہیں تو کیا دیکھتے ہیں۔ کہ کنسو غائب ہے۔ غائب! ہمارے ہاں ایک پہیلی ہے۔ یہ تھی، وہ گئی۔ اس کا حل ہے نگاہ اور ظاہر ہے نگاہ کتنی تیز اور دُور رس ہوتی ہے جو دل وجود کو بھی چیر جاتی ہے اور جس سے آپ اپنا آپ بھی نہیں چھپا سکتے۔ ابھی وہ یہاں برمے کمانچے اور ساگوانی برادے میں اُلجھی ہوئی ہے اور اگلے ہی لمحے وہ اس جگہ پہنچ جاتی ہے۔ جہاں زمین اور آسمان ملتے دکھائی دیتے ہیں اور جہاں درختوں کے زمردیں طاؤس اس ملاپ کی خوشی میں پائل ڈالے، اپنے بھدے اور کریہہ پاؤں زمین کی گولائیوں میں چھپائے ناچتے نظر آتے ہیں۔ جہاں آپ کا جسم بھی جانا چاہتا ہے لیکن جا نہیں سکتا۔ کیونکہ جہاں سلطان خلوت کرتا ہے وہاں چشم نامحرم ہوتا ہے۔ جس جگہ جان پہنچتی ہے وہاں تن باریاب نہیں ہوتا۔ کاریگروں کی پہیلی کنسو بھی ایک پہیلی تھی۔ پلک جھپکنے میں وہ اپنے خلوت خانوں میں گم ہو جاتی اور گنتی وتی، علیا، علی جو، اور رحمئی سا، صمئی سا کا لاؤ لشکر مُنہ اٹھا کر دیکھتا رہ جاتا۔ اگرچہ رائے صاحب نے اُسے بہت آزادی دے رکھی تھی پھر بھی وہ اپنی اس لاڈلی "یہ تھی وہ گئی" سے بہت بہت نالاں تھے۔

ان دنوں ماڈل ٹاؤن نیا نیا آباد ہوا تھا۔ قطعے بک چکے تھے لیکن تعمیر شروع نہیں ہوئی تھی۔ ہر خریدار میں پہلے تم کودو کا جذبہ تھا اور رائے صاحب نے پہل کی تھی۔ زیرِ تعمیر بنگلے کے ساتھ اس بلاک میں صرف ایک چھوٹی سی کوٹھی تھی، جس میں رائے صاحب شہر سے اٹھ آئے تھے۔ کھلی آب و ہوا میں رہنے کا خیال آتے ہی رائے صاحب کا شہر میں تعفن سے دم گھٹنے لگا۔ رائے صاحب اس کوٹھی میں پدھار کر بڑی بے صبری سے بنگلے میں پرویش کا انتظار کر رہے تھے۔ جیٹھ کے لئے شہر کے رؤسا کی ایک لمبی چوڑی فہرست میں ہر روز ترامیم ہوتی تھیں۔ ان دنوں کوب جاپان میں بھونچال آیا تھا اور رائے صاحب اس کی خبریں پڑھنے سے بہت گھبراتے تھے......... بس اسی کوٹھی کے سوا دُور تک کوئی مکان نہ تھا۔ کئی ایک ایکڑ زمین میں ٹونک بوٹی اُگ رہی تھی۔ مجھ سے ازلی مجرد ٹھیکے پر ہی سو جاتے تھے۔ شیخ جی بھی وہاں سویا کرتے۔ ان کی بیوی وفات پا گئی تھیں۔ شیخ اور شیخانی کی زندگی بھر نہیں بنی۔ کیونکہ شیخ جی ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ شیخانی میری گردن کے نیچے بازو رکھ کر سویا کرتی تھی اور میں نے اس کی گردن کے نیچے کبھی بازو نہیں رکھا تھا۔ پھر کنسو کو شیخانی کی وفاداری کے قصے سنایا کرتے تھے۔ کنسو ہر ایک کی دُکھتی رگ سے واقف تھی۔ شیخ جی سے باتیں کرتی تو بیچاری شیخانی کے متعلق۔ مجھ سے بات کرتی تو میری شادی کی ناممکن ممکنات پر اور میری ہوائی بیوی کی شکل کے متعلق ــــ جسے وہ بھابی کہہ کر میرے دل میں ہمیشہ ایک گدگدی پیدا کر دیا کرتی۔ اور علی محمد سے بات کرتی تو کشمیر کے رومانی مناظر اور فروں کی تجارت کے متعلق ــــ علی محمد درحقیقت مزدور نہیں تھا۔ لیکن نامساعد حالات اور فروں کی تجارت کی تباہی نے اُسے اس کام کے لئے مجبور کر دیا تھا۔ اب بھی جب کبھی بارش کے بعد فضا کے خاکی ذرات دھل جاتے تو اُسے ماڈل ٹاؤن میں پہاڑ دکھائی دینے لگتے .... اور کنسو جانتی تھی کہ ہر ایک کا چور دروازہ ہوتا ہے۔ اور وہ اس چور دروازے سے بلا کسی آہٹ کے داخل ہو جاتی اور اندر سے سب کچھ لوٹ کھسوٹ کر لے آتی۔ ہم تین چار لوگوں کے سوا ڈیرے میں تین چار پوربین ابھتین تھے۔ جو اپنی لگائیں کو بھی ساتھ لے آئے تھے۔ انہوں نے عارضی طور پر اینٹوں کی کئی بے ترتیب کوٹھریاں بنا ڈالی تھیں۔ اور ماڈل ٹاؤن کے اندر ایک اور ماڈل ٹاؤن آباد کر دیا تھا۔ بلا کی عورتیں تھیں اُن کی لگائیں۔ کڑاکے کی سردی میں صرف ایک انگیا یا ایک معمولی سی صدری پہن لیتی تھیں۔ اور چالیس چالیس مکعب فٹ روڑی کوٹ ڈالتیں۔ ان کا دودھ بچے پیتے تھے، لہو ٹھیکیدار پیتا تھا اور ہڈیاں خاوند چچوڑتے تھے۔

بھلا ہو ٹھیکیدار کا جس نے ہمیں ساگوانی برادہ تک جلانے کی اجازت دے رکھی تھی۔ اگرچہ آگ ان دنوں افیم کے بھاؤ بکتی تھی...... بسنو سنگھ سردار گمبیلا رائے جی، پالا پوس نہ پالا ماگھ، پالا ٹھنڈی وائے جی ــــ یہ

کہاوت بھی شیخ جی سنایا کرتے تھے جس کا مطلب تھا. کہ ٹھنڈک صرف ہوا سے پیدا ہوتی ہے. کہیں دور چھٹانک
چھٹانک کے اولے پڑ رہے تھے. شیخ جی نے حجامت کے لئے شہر جانا ملتوی کر دیا اور لگے ابر آلود آسمان کی طرف تکنے
اور سر پہ ہاتھ پھیر کر، اللہ خیر کا وظیفہ پڑھنے. کوٹھی میں رائے صاحب کی بوری پینس نے ناند کے ساتھ جسم رگڑ کر جھول
گرا دی تھی. شیخ جی جھول کو اوڑھے ہوئے آہستہ آہستہ ہمارے پاس آ لئے. آج انہوں نے ایک نئی چیز دریافت کر لی
تھی. الحمدللہ یہ کہ لاہور میں رہنے والے لوگ لاہور ہی میں لوگوں کو چٹھیاں ڈال لیتے ہیں. کتنا بڑا شہر ہے لاہور ......
شیخ جی کی اس دریافت پر مجھے بہت ہنسی آئی. لیکن میں بدستور حساب کتاب میں منہمک رہا اور شیخ جی کی پھبتی کے
متعلق سوچتا رہا. کچھ دیر بعد شیخ جی ڈھکتے ہوئے برآمدے کے قریب آ گئے اور کچھوے کی طرح جھول میں سے گردن نکال کر بولے

”کنسو بہت ہی جوان ہو گئی ہے؟“

اب یہ بات بھی لاہور کے ایک بڑا شہر ہونے کی طرح ایک دریافت تھی. لیکن کنسو کا نام سنتے ہی علی جو، رحمان جو
اور گنی وتی کے کان کھڑے ہو گئے. در اصل لاہور والا ہور کی تمہید اسی بم کے گولے کے لئے تھی. لیکن تمہید اور حرف مطلب
میں اتنی بے تعلقی تھی کہ لاہور کی چٹھیوں کے بعد بیوقوف طبقہ کے سب آدمی اسے ضمنی بات سمجھ سکتے تھے.
تین چار آدمیوں کو اکٹھے ہوتے دیکھ کر کاریگر بھی اڈے پر رک گئے اور ادھر چلے آئے. دلاور سنگھ نے
پھر ان کو ہلانے کے لئے دور سے پکارا ـــ ”آلی ...... آلی ...... اچھے“ اور اس کے بعد خشت درجہ اول کی تمام
پرچیاں اٹھائے شیخ جی کو طنزیہ سلام جتاتے خود بھی ادھر چلا آیا. جمعدار رام آسرے نے بھی زندگی بھر نہ ٹوٹنے والے بیکانیری
جوتے سرکائے اور قریب آ گیا. علی جو نے اپنے کشادہ ہاتھ پاؤں پھیلا کر گدھ کی طرح ایک لمبی اور بے ڈھنگی سی قلانچ بھری
اور گنی کو اپنے پروں کی لپیٹ میں لے لیا. گنی بولا. پرے ہٹ ہاتو. علی جو لفظ ہاتو سے بہت جلتا تھا کیونکہ ٹھیٹ پنجابی
اصطلاح میں ہاتو بوجھ اٹھانے والے کشمیری کو کہا جاتا ہے. اور علی جو کوئی لدو جانور تھوڑے ہی تھا. علی جو نہ تو مزدور تھا
اور نہ ہی مالک. وہ تو خوبصورت لفظوں میں لکھا ہوا ایک المیہ ڈراما تھا. جو فردوں کی تباہی پر ختم ہوتا تھا. علی جو کا جسم
ترکستانیوں کی طرح سڈول اور تنومند تھا. ادھر پنجاب میں مختلف کام کر کے اس نے اچھے پیسے جمع کر لئے تھے! اور اب وہ
بارہ مولہ پہنچ کر اپنی زندگی کا سفید حبشہ حاصل کرنا چاہتا تھا.
علی جو نے گنی کو چٹخنی دی. مارنے والے نے مارا. سہنے والے نے سہہ لیا. بات جاری رہی جو مارنے اور سہنے سے
زیادہ دلچسپ تھی. دلاور سنگھ بولا.

”بدمعاش ہے سالی۔“

علیا بولا " عجب خدا کا اسے ڈر کتا بھی کوئی نہیں۔ کئی دفعہ تو بڑی ہی دیر سے گھر آتی ہے جب ہم شام کو گھر جاتے ہیں۔ تو اس کا تانگہ ہمیں نہر پہ ملتا ہے "

" خبر نہیں کتنے یار رکھے ہوئے ہیں۔ اس چھوکری نے "

" مجھے تو بھاگتی دِکھے "

" کس کے ساتھ دِکھے بھاگتی ؟"

" جو بھی کوئی لے جائے ۔۔۔ جوانی آفت پہ آئی ہوئی ہے "

اور سب نے مشترکہ طور پر فیصلہ کر لیا۔ کہ کنسو بھاگ جانا چاہتی ہے۔ سب اپنا اپنا تصور چمکانے لگے۔ شیخ نے اپنی مونچھوں پر ہاتھ پھیرا۔ اور بولے " تم سب گلط کہتے ہو۔ وہ نہیں بھاگے گی۔ کم سے کم میرا تو سو بِسوے یہی کھیال ہے "

کنسو کے طور اطوار سے تو مجھے بھی یہی شک ہوتا تھا۔ کہ وہ چلن کی اچھی نہیں۔ اور اسے کوئی بھی بھگا کر لے جا سکتا ہے " تم کیسے کہہ سکتے ہو شیخ ؟" میں نے الٹا سوال کیا۔

" کم سے کم ان دنوں تو اس کی باتوں سے مجھے کوئی سک نہیں ہوتا "

" کیسے ؟"

" جانتا ہوں ۔۔۔ بس کہہ جو دیا " شیخ نے سر ہلاتے ہوئے ایک بے معنی سا جواب دیا۔ سورج کی شعاعوں میں اس وقت تک سکنجبین کی سی مٹھاس پیدا ہو گئی تھی۔ اور علی جو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر شیخ جی کے منہ کی طرف دیکھ سکتا تھا۔ اور سوچ سکتا تھا۔ اتنی بھی کیا ٹھنڈ مگ رہی ہے شیخ کو۔ سالا بھینس کی ہی جھول لپیٹ چلا آیا۔ گنّی اس وقت بھوروں کا شکاری معلوم ہوتا تھا۔ شاید اس کا جی چاہتا تھا کہ جھول میں سے نکلی ہوئی گردن کو پکڑ کر مروڑ ڈالے۔ کنسو سچ مچ تھوڑے ہی بھاگ چلی تھی۔ ذرا ایسی باتوں سے مزا ہی لے لیتے۔ شیخ جی کی اس بے دلیل قطعیت ۔۔۔ " بس کہہ جو دیا " پر مجھے بھی غصہ آ رہا تھا۔۔۔۔۔ کائیں، کائیں، کائیں آسمان کے آخری کوے چھانگے مانگے کے جنگل کی طرف جا رہے تھے اور اپنے پیچھے آوازوں کی غیر مرئی لکیریں چھوڑتے جاتے تھے۔

" لے ٹوکا " جمعدار رام آسرے کی بیوی رام دئی نے آواز دی۔ اور جب رام آسرے نہ ہلا تو اس نے ٹوکری کو پٹڑی میں رکھ کر سر کے انگوچھے کو اس میں پھینک دیا۔ اور آپ کولہے مٹکاتی ہوئی اپنے ماڈل ٹاؤن کی طرف چلی گئی۔ " لاؤ رسکھ خشت درجہ اول کی پرچیوں کو میرے تحت پوش کے صندوقچہ میں بند کر کے تالا لگاتے ہوئے بولا " آج شیخ جی نے

بھری تریاں، بھنگ، پی لی ہیں؟"

"بنکالے بے بڈھا تو" پوربیا بولا۔

عجب بات تھی۔ سب کنسو کا بھاگ جانا پسند کرتے تھے۔ میں نے مزدوروں کی وکالت کرتے ہوئے کہا "بابا! اماں باوا کی اتنی بے پروائی رنگ تو لائے گی ہی۔ یہ تبنی کھُل کھیلنے والی چھوکریاں ہوتی ہیں۔ یہ سب بدماس ہوتی ہیں۔ لیکن اندر ہی اندر میں شیخ جی کے تجربے کا قائل تھا۔ عموماً بڈھے لوگ لڑکیوں کو آزاد دیکھ کر اس قسم کے فتوے صادر کرتے ہیں۔ لیکن یہ بڈھا اس کے برعکس باتیں کر رہا تھا۔ اور پھر اس نے اتنی قطعیت سے اعلان کیا۔ آخر جب دلاور نے مجبور کیا تو شیخ شروع ہوا۔ "دیکھو سردار! جب ہم جوان ...."

کائیں۔ کائیں۔ ۔ زمین کے آخری کوؤں نے شور مچا دیا اور گھر جانے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ سندر سنگھ ترکھان نے اوزار بوری میں ڈالے۔ اور ہو ہو کہتا رام آسرے پر گر پڑا۔ رام آسرے کی پچاس گز لمبی پگڑی کھُل کر گلے میں جا پڑی۔ اس نے ترکھان کی پگڑی اچھال دی۔ سردار کا جُوڑا کھُل کر ہوا میں لہرانے لگا...... چلو گھر چلیں، شیخ پھر سے جوان ہو رہا ہے۔ راستہ چھوڑ دو۔ وگرنہ زخمی ہو جاؤ گے ...... آں ...... آں ..... علی جُوگی بے آواز ہنسی سے صرف فی ..... فی کی آوازیں آئیں۔ اوے نہیں پڑیں گے شیخ جی۔ بناسک حجامت بنوالیں۔ کوئی بولا اور سب اپنے اپنے چھانگے مانگے کو بدھارے۔

اس وقت اندھیرا میدان اور لونک بوٹی پر رینگ رہا تھا۔ دور ایروڈرام میں ایک ہوائی جہاز اترتا دکھائی دیا۔ اس کی دُم کا چمکتا ہوا نقطہ ٹوٹے ہوئے ستارے کی طرح تیزی سے زمین کی طرف آ رہا تھا۔ اس ٹوٹتے ہوئے ستارے کو دیکھ کر اندرونی ماڈل ٹاؤن سے رام وتی یا اس کی کوئی بہن بولی ..... رام رام ..... رام رام ...... میں سوچنے لگا۔ آج مجھے شب بھر نیند نہیں آئے گی۔ آج باتوں باتوں میں ان سالوں نے کیا پٹاخہ چھوڑ دیا۔ کیا کنسو کی شکل اس کی ہوائی بھابی کی شکل سے نہیں ملتی؟ اور میری رگوں میں خون کا دورہ تیز ہو گیا۔ میں نے کہا، اب میں متواتر دُودھ نہیں پیا کروں گا۔ اس سے میرے جسم میں بہت ہی تندی آ جاتی ہے۔ پھر مجھے ہنسی آنے لگی۔ ہی ہی ہی ......

صبح اُٹھ کر میں نے پاجامہ بدلا۔ بہت گندہ ہو چکا تھا پاجامہ اور قمیص بھی میلی ہو رہی تھی۔ ابھی بمشکل دس ہی بجے ہونگے کہ کنسو پھر گھومتی پھرتی آئی اور شیخ جی کے سامنے کھڑی ہو گئی۔ اس نے اپنی پاکیزگی کی طرح سفید کپڑے پہنے ہوئے تھے۔ لیکن میں نے سوچا کہ ان کپڑوں کے اندر سفیدی کی بجائے سُرخی ہے۔ گرم گرم لہو کی سُرخی۔ کنسو کے بالوں اور دوپٹے کی متوازی لکیریں اپنی چمکتی ہوئی سیاہیوں اور سفیدیوں کے ساتھ بے پروایانہ انداز سے پشت کی پگ ڈنڈیوں اور شاہراہوں پر رواں دواں تھیں۔

شیخ جی نے پُوچھا "جنڈیالے سے کب آئیں تھیں تم، بیٹی؟"

"کل ہی تو آئی تھی بابا ..... " کنسو بولی " جنڈیالے میں میرا چچا مر گیا تھا بابا۔ بات سناؤں تمہیں اس چچا کی؟ بیچارہ اسٹیشن ماسٹر تھا"

شیخ جی نے بات کاٹتے ہوئے کہا "میرا داماد سٹیشن ماسٹر ہے"

کنسو نے میری طرف دیکھا۔ شیخ جی کے خلاف میری اور کنسو کی سازش تھی۔ میں نے مسکراتے ہوئے کہا "مجھنے کی گھڑی گا ڈیاں بہتر روپے آٹھ آنے .....؟"

کنسو نے کہا "میری بات تو سنو بابا"

بابا سننے لگا ..... " ساری عمر لاہور میں رہا بیچارہ۔ وہیں کا نجوں اسکولوں میں لڑکے پڑھتے تھے۔ دو برس ہوئے چچی مرگئیں شیخانی کی طرح۔ لیکن وہ بچوں کے ساتھ دل بہلا لیتے تھے۔ اس کے بعد تبدیلی ہو گئی۔ شور کوٹ روڈ۔ وہاں کوارٹر ملا تو اتنا بڑا کہ چار کنبے رہ جائیں۔ رات کو مکان بھائیں بھائیں کرتا۔ اس میں چاچا اکیلے ٹانگیں لمبے پڑے رہتے۔ لیکن وہ زندگی بھر اکیلے نہ رہے تھے۔ بڑے لڑکے کی شادی کے بعد بہو کو رونق کے لئے لے گئے۔ بھابی کو شور کوٹ والوں نے سر پر اٹھا لیا۔ تمہارے بابو کی بہو، بڑے بابو کی بہو — بہو کو آئے مہینہ بھی نہ ہو پایا تھا کہ بیٹے صاحب آدھمکے — اب ان کی نئی نئی شادی ہوئی تھی لہٰذا پھر تم جانتے ہو، روٹی کی کتنی تکلیف ہو جاتی ہے۔ بہو بھی اتاولی سی تھی۔ ٹرنک وغیرہ اٹھوا چلی گئی۔ چچا بہت روئے، بہت لمبے لمبے خط میں لکھتے ہیں بیٹے کو — بہو کے آجانے سے مجھے تمہاری ماں کے دن معلوم ہونے لگے تھے۔ وہی رونق، وہی ..... لیکن، لیکن تمہارے ہاں تو کوئی بیٹا بھی نہیں ہے جس کی بہو تم لے آؤ ......؟"

شیخ جی بولے " بیٹا ...... میں بھی زندگی بھر اکیلا نہیں رہا۔ اب یہاں جھٹکے پر ٹانگیں پسار کر سوتا ہوں تو ساری دنیا بھائیں بھائیں کرتی نظر آتی ہے۔ شیخانی کے دم سے بڑی رونق تھی۔ وہ یوں غریب تھی لیکن نیت کی بہت امیر تھی شیخانی۔ یہ کون ہے؟ ... یہ داماد آ رہا ہے۔ یہ کون ہے؟ اس کے چچیرے بھائی کی بی بی آئی؟ یہ کون ہے؟ بیچاری کی بیوہ ہے ..... ابھی چائے بن رہی ہے۔ ابھی اخروٹ منگوائے جا رہے ہیں۔ ابھی دھنئے نے چار لحاف تیار کر دئے ہیں۔ اور میں کماتا اور کھپتا مر جاتا۔ اب میں کس کے لئے کماتا ہوں؟ کس کے لئے کھپتا ہوں؟ اب میرا کون ہے؟ ...."

اور شیخ جی کا گلا رندھ گیا۔ میں نے آج تک کسی کو نہیں دیکھا جو کھرے دل سے یہ کہے کہ اس سنسار میں میرا کون ہے اور پھر اس سے آگے کچھ کہہ پائے۔ اتنا بدنصیب کم ہی ہوتا ہے کوئی۔ اگر شور کوٹ میں اس کا کوئی نہ ہو تو لاہور میں ہوتا ہے۔ لاہور میں نہ ہو تو ماڈل ٹاؤن میں ...... لیکن شیخ جی کا تو چھانگے مانگے میں بھی کوئی نہ تھا۔

کنسو شیخ جی کو رُلا کر ٹل گئی۔ اور میرے قریب آ کر بولی " دراصل بات یہ ہے میرا کوئی چچا وچا نہیں ہے؟"

ہمارے کے پاس ابھی تک شیخ اپنی پگڑی کے شملے سے آنکھیں پونچھ رہا تھا۔ میں نے اپنے قہقہے کا گلا گھونٹ دیا۔ اس کے بعد کنسو بولی: میں نے جنڈیلے میں بھابی پسند کرلی ہے۔ میں نے کنسو کے تل کی طرف دیکھتے ہوئے کہا۔ ہاں! اس کے بائیں گال پر تل ہے۔ سو وہ رات کو خواب میں میرا سب مال متاع لوٹ کرلے گئی۔ کنسو نے مجھ پر برادہ اچھال دیا۔ کوٹھی سے آواز آئی: کنسو! یہ کنسو کی نانی کی آواز تھی۔ وہ ہمیشہ کنسو سے بے سُود التجا کیا کرتی کہ کنسو اپنے دوپٹے سے سر ڈھانپے۔

اس کے بعد کنسو علی جُو کی طرف مخاطب ہوئی۔ علی جُو اس وقت نل کے رسے کو چھوڑ رہا تھا۔ تبو سردار! اس نے منشی جی کو بلاتے ہوئے شکستہ پنجابی میں کہا: "اب کتنا چلا گیا اندر؟"

نل پندرہ فٹ کے قریب زمین میں جاچکا تھا۔ دلاور بولا: "ابھی تو کچھ بھی نہیں ہوا...... زمین کچھ پتھریلی ہے۔ کڑی محنت سے ٹوٹے گا۔"

زمین کے اندر سے بہت سے چھوٹے چھوٹے سفید پتھر باہر آرہے تھے۔ علی جُو رسے کو کھینچتا تو اس کے پٹھے تن جاتے تھے۔ کنسو بہت دلچسپی سے اُن کی باتیں سنتی رہی اور علی جُو کے تنومند جسم کو دیکھتی رہی۔ علی جُو اس وقت سورج کی پہلی کرنوں میں نکھرا ہوا نہائے دھوئے بچے کی طرح وہ سر سے پاؤں تک خون کا ایک ننھا سا قطرہ دکھائی دیتا تھا۔ ٹوپی کے باہر اس کے بالوں کی سُرخ، گھنگھریالی لَوں کے کنارے سنہری ہو رہے تھے۔ چھاتی پر اٹکے ہوئے چیتھڑوں میں سے اس کا نصف تنا ہوا سینہ دعوتِ نظارہ دے رہا تھا۔ کنسو نے بغلوں میں ہاتھ دے لیے اور دیکھتی رہی، دیکھتی رہی۔ پھر علی جُو سے بولی:

"ارے ماتو! بارہ مولے کب جا رہے ہو؟"

"جد پیسے ہو جاندیس (جب پیسے ہو جائیں)"

"جو پیسے میں دے دیندیں (اور جو پیسے میں دے دوں تو)؟"

"ابھی ہونے چلا جاندیس (ابھی اسی وقت چلا جاؤں گا)"

علی جُو نے ماتو لفظ کا برا نہیں منایا۔ کنسو چلی گئی۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کی طرح آتی اور ہر ایک سے چھیڑ چھاڑ کرتی رہی۔ ٹھیکہ ٹھٹا رہا۔ ہم بھی شیخ جی کے نقطۂ نگاہ کے قائل ہو گئے۔ اور کہنے لگے۔ کنسو بہت آزاد لڑکی ہے۔ وہ یونہی ہر ایک سے ہنس کھیل لیتی ہے۔

اس وقت عمارت کھڑکیوں کی کارنس تک پہنچ چکی تھی۔ ہمارا اعلیٰ بھی بڑھتا جاتا تھا۔ کارنسوں سے دو رَدّے اوپر اٹھنے پر ایک خوش پوش نوجوان کسی الیکٹریشن کا بورڈ لے آیا۔ اور اُسے بلاک کے سامنے والی سڑک کے کنارے شیشم کی چھاؤں اور ارنڈ و نکے سامنے گاڑ دیا۔ اس پر لکھا تھا: "الیکٹرک انسٹالیشن بائی راج اینڈ کمپنی"۔ اس کے بعد تاروں کے گورکھ دھندے، گٹیاں اور سفید سفید کٹ آؤٹ آنے لگے۔

ایک دن پھر شیخ جی میرے پاس آئے۔ آج پھر انہوں نے بینس کی جھول لپیٹ رکھی تھی۔ جب وہ کبھی بہت رازدارانہ لہجے میں بات کرنا چاہتے تھے۔ تو وہ بینس کی جھول لپیٹ لیتے تھے۔ میرے پاس آتے ہی بولے۔

"اب کنسو بھاگ جائے گی"

میں نے کہا "ہیں؟"

"تم نے کچھ تبدیلی دیکھی ہے؟"

میں سوچنے لگا۔ میں نے کیا تبدیلی دیکھی ہے..... کیا تبدیلی؟

"کیا تبدیلی؟" میں نے شیخ سے پوچھا۔

"بس اب دیکھنا"

"بتاؤ تو"

"بس کہہ جو دیا، دیکھنا"

"پھر بھی"

"بس کہہ جو دیا میں نے"

میں نے سٹپٹا کر زیادہ کرید نہ کی۔ دوپہر کو جب کنسو باہر نکلی تو وہ قدرے سہمی، شرمائی ہوئی تھی۔ یوں تو اس نے ہر ایک کے ساتھ باتیں کیں۔ لیکن آج ان میں اکھڑا پن سا تھا۔ دلاور سنگھ، شیخ جی، سندر سنگھ، علیا، گنی، بجلی کے مستری سبھی کے ساتھ وہ بولی۔ لیکن علی جو کے پاس سے گذر گئی۔

شیخ نے کہا "تم نے دیکھا؟"

میں نے کہا "ہاں شیخ، میں نے دیکھا"

اس کے بعد ہم شام تک گھبرائے ہوئے اِدھر اُدھر پھرتے رہے۔ شیخ جی اور میں۔ آج کا دن مبارک تھا۔ آج علی جو نے زمین کا پتھریلا کڑ توڑ ڈالا تھا اور نل زمین میں پانی تک چلا گیا تھا۔ نلکے کے مستری نے کڑ ٹوٹنے کی خوشی میں بتاشے تقسیم کروائے..... علی جو فارغ ہو چکا تھا۔ اور آج رات وہ چلا جانا چاہتا تھا۔

شام کے قریب جب زمین کے کوئے گھر جانے لگے تو ہمیں رائے صاحب کی تلاش ہوئی۔ اسوقت اڈوں کی آڑ میں سے شیخ جی نے مجھے کچھ دکھلایا۔ "وہ دیکھو"..... سامنے علی جو کھڑا تھا۔ کوٹھی کا ایک دروازہ بالکل معمولی طور پر کھلا ہوا تھا اور کنسو علی جو کیطرف دیکھ کر مسکرا رہی تھی!

احمد علی

مارچ کی ایک رات

دل کی ویرانی بعیر کو کھائے جاتی تھی۔ مکدر ہو کے اس نے جگدیش سے کہا۔

"چلو کہیں چلیں۔"

گھر سے نکل کر دونوں محبت کی دکان دکان پھرنے لگے۔ بعیر اپنے دل کی ویرانی کرائے کی عورتوں کے آنچل میں چھپا رہا تھا۔ اور اس کا دوست جگدیش ان بوسوں کے مزے لوٹ رہا تھا۔ جو سینکڑوں لبوں کے جھوٹے کئے ہوئے گالوں پر دیئے جاتے ہیں۔ جن کا بوسہ لینے کے بعد دیر تک محسوس ہوتا ہے۔ کہ ہونٹ کسی بے جان شے سے مس ہو گئے ہیں۔

لیکن دل کی ویرانی۔ یہ کوفت کہ دنیا میں کوئی ایسی آنکھ نہیں ہے جو میرے انتظار میں ٹکٹکی باندھے کواڑوں کو تک رہی ہو۔ کبھی اس بات سے دور نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ زرخرید خوشی کی چند گھڑیاں دل کی ویرانی کو بھلا ضرور دیتی ہیں۔ مگر اس کو مٹا نہیں سکتیں۔ وہ دل میں ایک میٹھے میٹھے درد کی طرح قائم رہتی ہے۔ ایک ڈگڈگی کی طرح مسلسل۔

جب وہ شہر کی اندھیری گلیوں میں جن کی ہر چیز پُر راز نظر آتی تھی، پہنچا تو کچھ دیر کے لئے اپنے دل کی چبھن کو بھول گیا۔ دنیا پر تاریکی کا غبار چھا چکا تھا۔ صرف ٹمٹماتے ستاروں کی مدھم روشنی نیند میں کھوئی ہوئی دنیا کے چہرے پر پڑ رہی تھی۔ اُن تنگ اور گندی گلیوں میں جہاں نالیوں اور کوڑے کے ڈھیروں سے سڑاند پھوٹ رہی تھی۔ ان دونوں کو ایسا محسوس ہونے لگا جیسے وہ کوئی بڑا گناہ کر رہے تھے یا سماجی جرم۔ لیکن جب وہ ایک چوڑی گلی میں داخل ہوئے تو حِنا کی مست کر دینے والی خوشبو سارے میں پھیل گئی۔ ابھی یہ دونوں اس سے لطف اندوز بھی نہ ہونے پائے تھے۔ کہ دلّال نے کہا۔

"حضور، اس طرف۔"

یہ لوگ ایک ٹوٹے ہوئے زینہ پر ٹھوکریں کھاتے ہوئے ایک کھنڈر نما گھر میں داخل ہوئے جس کی چھتوں اور دیواروں سے مٹی جھڑ رہی تھی۔ اندر گوبر اور سیل کی بو سارے میں بسی ہوئی تھی۔ ایک نیچے سے تنگ دالان میں ایک اندھی لالٹین جل رہی تھی جس کی مری ہوئی روشنی میں وہاں کی تاریکی اور بھی پُر اسرار معلوم ہوتی تھی۔ آسمان پر مدھم تارے ٹمٹما رہے تھے اور افق پر درخت سیاہ سایوں کی طرح کھڑے تھے۔ اور یہ تمیز کرنی مشکل تھی۔ کہ کہاں درخت ختم ہوتے ہیں۔ اور کہاں آسمان شروع ہو جاتا ہے۔ وہ دونوں کمرے میں داخل ہوئے۔ اندر ایک ایسی بُو بسی ہوئی تھی۔ جو ان ویران کھنڈروں میں ملتی ہے۔ جہاں انسانوں نے رہنا چھوڑ دیا ہو۔ اور اب

صرف گدھ اور بھوکے بھٹکے جانور رات کو پناہ لیتے ہوں۔

وہاں کسی انسان کا پتہ نشان نہ تھا۔ کمرہ بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ اور یہ معلوم ہوتا تھا۔ کہ کسی تاریک کونے سے بھوت پریت نکل کر اپنے سخت سخت انگلیوں سے گلا گھونٹ دیں گے۔ مگر کھونٹی پر ایک کپڑا ٹنگا ہوا تھا جس کی سفیدی اور صفائی حیرت انگیز معلوم ہوتی تھی۔ شاید گھر بھر میں وہی ایک چیز صاف ستھری تھی۔ ورنہ وہاں کی دنیا ایسی بھیانک تھی جس کی راہ سے قدرت اپنی پرانی دھرانی چیزوں کو تباہی کے غار میں پھینک دیتی ہے۔

سر جھکا کے وُہ ایک نیچے دروازہ سے کمرے میں گھسے۔ یہاں بھی وہی گو بر اور ویرانی کی بو پھوٹ رہی تھی۔ ایک لالٹین ایک کونے میں ٹمٹما رہی تھی۔ کمرے کے تاریک کونے میں ایک دروازہ نظر آرہا تھا۔ جو شاید کسی اور کمرہ میں جاتا تھا۔ کمرے کے روشن کونے میں ایک چارپائی پر تین انسانی صورتیں دفعتًا نظر آئیں۔ جو چڑیوں کی طرح آنے والوں کو دیکھ رہی تھیں۔ ان کی آنکھوں میں شاید امید کی بھی کچھ جھلک تھی۔ اس بات کی کہ آنے والوں میں سے کسی کے ہاتھ سے چاندی کا سکہ مل جائے لیکن ان میں سب سے زیادہ خوف کا اظہار تھا۔ ایک ایسے خوف کا جو بکری کی آنکھوں میں اس وقت نظر آتا ہے۔ جب قصائی چھری لے کر اس کی طرف بڑھتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا تھا۔ کہ وُہ انسان نہیں ہیں۔ بلکہ فکروں اور پریشانیوں نے انسانی روپ بدل لیا ہے۔ یا پھر وُہ تباہ شدہ پرانے تمدن کی روحیں معلوم ہوتی تھیں۔ اُن کے میلے چہرے سہمی ہوئی آنکھوں سے اُن کو تک رہے تھے۔ اور کہہ رہے تھے۔ ذرا ہماری طرف دیکھو کبھی ہم بھی انسان تھے۔ گو اب نہیں رہے۔ ہم بھی انسان کی گود میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے لیکن انسانوں ہی نے ہم سے انسانیت چھین لی۔ اب کیا پوچھتے ہو۔ ہم لاشوں سے بھی بدتر ہیں ....؟

یہ منظر کچھ ایسا وحشت ناک اور تکلیف دہ تھا۔ کہ دونوں لوٹ پڑے اور چلنے کا ارادہ کیا۔ عورتیں فوراً سمجھ گئیں۔ کہ ہم پسند نہیں آئیں۔ ایک عورت بولی۔

"ذرا بیٹھئے تو۔ کچھ دیر تو بیٹھ جائیے ؟"

اُس کی آواز میں تلخی اور آنکھوں میں نفرت تھی۔ اور سب کے چہرے بے کیف معلوم ہوتے تھے۔

"ہم جانتے ہیں کہ ہم بدصورت ہیں۔ لیکن ذرا دیر کے لئے بیٹھ تو جاؤ۔ ہم بھی اکیلے ہیں۔ ہم بھی دل کی وحشت کے مارے ہوئے ہیں۔ ہم بھی کچھ تسلی کچھ محبت اور ترس کے بھوکے ہیں۔ ان چیزوں کی ہمیں تمہارے روپوں سے زیادہ ضرورت ہے۔ تم کو نفسانی خواہشات یہاں لائی ہیں۔ لیکن اب کہ تم آگئے ہو تو ہماری بدنصیبی کو جانے بغیر نہ جا سکو گے۔ تم اپنی خوشی کا سودا تو کہیں نہ کہیں سے کر ہی لو گے۔ لیکن ہم بھی تمہارے خیالوں اور خوابوں میں منڈلاتے رہیں گے ....؟

اُن کے بیجان سُتے ہوئے چہرے کچھ ایسے مانوس معلوم ہونے کہ ان دونوں کو یہ خیال گذرنے لگا۔ کہ وُہ ان کو پہلے بھی کبھی دیکھ چکے ہیں۔ ان سے مل چکے ہیں۔ وہاں بھی اسی درد و حسرت سے ان کو تک رہے تھے۔ کہ کہیں یہ لوگ اور ان کے ساتھ کل کی روٹی کی امید بھی چلی نہ جائے ...... ان میں سے ایک گدرائے بدن کی سانولی اور چیچک رُو تھی۔ لیکن اس کی سفید آنکھیں اس طرح جنبش کر رہی تھیں۔ جیسے اندھیری رات میں دریا میں بہتی ہوئی لاش۔ دوسری چھوٹی سی، زرد اور بیمار شکل تھی...... تیسری کا سن زیادہ تھا۔ اور خون کی کمی نے ساری رونق چوس لی تھی۔ پہلی کی آنکھوں میں خوف اور حیرت تھی۔ دوسری ایسے طنز سے دیکھ رہی تھی۔ جو غربت اور بھوک سے پیدا ہوتا ہے۔ تیسری کی آنکھوں میں تلخی تھی۔ ایسی تلخی جو سانپ کے زہر سے بھی زیادہ تھی۔ غریبی، مصیبت اور گندگی کی فضا اُن کو لپیٹے ہوئے تھی۔ اور اُن کی انسانیت کہیں اور بہت دور سینکڑوں پردوں کے اُس پار چھپی پڑی تھی۔

ہندوستان میں تو ایسی لاکھوں ہستیاں ہیں۔ کسی تنگ اور اندھیری گلی میں چلے جاؤ۔ وہاں یہ اپنی زندگی کا مجسّم نوحہ بنی نظر آئیں گی۔ زندگی کی غلاظت اور گندگی میں ہنستی بولتی، کام کاج کرتی، اپنا دل بہلاتی اور دوسروں کی محبت کے مزے اٹھاتی دکھائی دیتی ہیں۔ مرد ان کے پاس آتے ہیں۔ اُن کے جسموں کو گرانے پر لیتے ہیں۔ اور اُن کی دکھ بھری اور تھکی ہاری بھدی تہوں کو اپنے سینوں سے پیوست کرکے اپنا غم غلط کرتے ہیں۔ اور چلے جاتے ہیں۔ اور وُہ ذرا بھی فریاد نہیں کرتیں۔ بلکہ یہی ظاہر کرتی ہیں کہ وُہ خود بھی لطف اٹھا رہی ہیں۔

بصیر ان عورتوں کو دیکھ کر شرم اور سماجی جرم کے احساس میں ڈوبا جا رہا تھا۔ اُن کے چہرے اُن کے دلوں کا پتہ بتا رہے تھے۔ جن میں درد اور دکھ کی لامتناہی داستانیں چھپی ہوئی تھیں۔ وُہ یاد کر رہا تھا۔ کہ کبھی کبھی ان میں سے کسی کسی نے کیسی مجبوری اور تھکن کا اظہار کیا تھا۔ اور اپنے دل کے غموں اور دکھوں کے وسیع سمندر کی جھلک دکھائی تھی۔ لیکن انسان جس کے خمیر میں خود غرضی پڑی ہوئی ہے۔ ان باتوں کو کیسے پسند کر سکتا ہے۔ وُہ تو عورت کو لونڈی بنا کر اپنی نفسانی خواہشوں کی آگ کو اس کے جسم سے بے دریغ بجھانا چاہتا ہے۔ کون جانتا ہے کہ روپیہ جو انسان کو درندہ بنا سکتا ہے ان عورتوں کو ان کا بچھڑا ہوا انسانی نیکی پر عقیدہ پھر واپس دلا سکتا۔ لیکن بصیر نے اپنے خیالات کا اظہار اپنے دوست سے نہ کیا اور ان عورتوں کے دکھوں کو اپنے ہی دل میں محسوس کرتا رہا۔

باہر گلی میں پہنچ کر انہوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ لیکن جس حنا کی خوشبو اب گوبر اور ویرانی کی بوئیں، جو ان کے دماغوں میں بسی ہوئی تھی۔ گھل مل گئی تھی۔ اور تارے مدھم اور پھیکے پڑ گئے تھے۔ جیسے کُتا دم دبا کر بھاگتا ہے یہ دونوں گلی سے اپنی کار کی طرف بڑھے۔ اور کتوں ہی کی طرح اپنی خفت چھپانے کو انہوں نے دلّال سے کہا۔

تمہیں تم بھی کہاں لائے۔ کوئی اور جگہ نہ تھی۔"
اور پھر وہی تلاش، پھر وہی ویرانی کا گیت اُن کے دلوں میں......

اَب کے ایک ناک نقشہ کی اچھی عورت تھی، اور گو اس کا سن زیادہ تھا۔ لیکن پھر بھی اچھی تھی۔ اسکا چہرہ بتا رہا تھا۔ کہ کبھی حسین رہی ہوگی۔ اور بہت لوگوں نے اُسے اپنے دلوں میں جگہ دی ہوگی۔

وُہ کچھ نشے میں تھی۔ ایک پولیس کا افسر ابھی ابھی اس کے پاس سے گیا تھا۔ اور اب رات کے بارہ بجے وُہ بیٹھی کھانا کھا رہی تھی۔ اس کے ساتھ ایک مرد بیٹھا ہوُا تھا۔ جو یا تو شاید اس کا آشنا رہا ہو یا ممکن ہے شوہر جس کی گذر اوقات اب صرف اس پر رہ گئی تھی۔ کہ اپنی بیوی کا جسم ان مردوں کے ہاتھ بیچتا ہے جن کی جیبوں میں روپیلا جادو کھنکتا ہے۔ بصیر اور اس کا دوست بیٹھ گئے۔ مرد جوان تھا۔ اور حیرت یہ تھی۔ کہ تعلیم یافتہ تھا اور انگریزی بولتا تھا۔ وُہ بھڑوا نہیں۔ بلکہ دفتر کا کلرک معلوم ہوتا تھا۔ ایک بستر پہ ہارمونیم اور ایک کونے میں ستار رکھا ہوُا تھا۔ اسے دونوں بجانے آتے تھے۔ مگر اس وقت وُہ بھی نشہ میں چُور تھا۔ اور اس کے سامنے رم کا بھرا ہوُا گلاس رکھا تھا۔

عورت نے کھانا ختم کر کے چھوکرے سے پانی مانگا۔ اور پھر بیٹھ کر مرچوں کی وجہ سے سی سی کرنے لگی۔ پھر ایک خانگی قصہ کھڑا ہو گیا۔ عورت نے پان مانگا۔ نوکر نے کہا چھالیہ نہیں ہے۔ مرد گرجا۔

"کیوں نہیں ہے۔ ابے اُلو کے پٹھے"؟

"بنیا اُدھار نہیں دیتا"؟

"اور جو رقم میں نے دی تھی۔ اس کا کیا ہوُا"؟

لڑکے نے کوئی جواب نہیں دیا۔ مرد نے ماں کی گالی دے کر کہا۔

"تنتا نہیں ہے بے"؟

لڑکے نے کہا کہ سب پیسے ختم ہو گئے۔ پھر مرد نے گالی دے کر کہا۔

"اُس بنئے کے پاس کیوں گیا جس سے ہم سودا نہیں خریدتے"؟

پھر اور گالیاں دے کر کہنے لگا۔

"اُس سالے بنئے سے کہہ دے کہ تین دن کے اندر اندر اپنی دکان یہاں سے ہٹا لے جائے۔ ورنہ پھر اس کے لئے اچھا نہیں ہوگا۔ سنتا ہے بے او بنئے کے لونڈے۔ اس سے کہہ دے کہ اگر وُہ نہیں مانتا ہے تو پھر اس کی دکان میں چوری کا مال یا کوکین رکھوا کر پکڑوا دونگا"!

ساتھ ساتھ عورت بھی لڑکے کی شکایت کر رہی تھی۔ کہ اس نے میرا پندرہ آنے کا خریدا ہوا آئینہ توڑ ڈالا بیچ بیچ میں ایک آدھ بُری گالی بھی دیتی جاتی تھی۔ مرد برابر ماں بہن کی گالیاں دے رہا تھا۔ اور لڑکے کو اس طرح گھور رہا تھا جیسے اس کو کھا ہی جائیگا۔

بصیر نے عورت سے پوچھا۔

"آپ یہاں کب سے ہیں؟"

"کوئی دو مہینہ سے۔"

عورت نشہ کی وجہ سے ہکلا رہی تھی۔

"آپ کہاں سے آئی ہیں؟"

"حیدر آباد سے۔ لیکن کئی برس سے میں بریلی میں تھی۔"

اس کا لہجہ بھونڈا تھا۔ اور اس کی نشہ میں ڈوبی ہوئی آنکھیں نکلی پڑتی تھیں۔

"آپ نے حیدر آباد اور بریلی کو کیوں چھوڑا؟"

عورت نے اپنے پیٹ کی طرف اشارہ کیا۔ اس کے چہرہ پہ ایک عجیب سی کیفیت جھلک اٹھی جس میں مجبوری اور افسوس دونوں صاف نمایاں تھے۔ پھر ایک ٹھنڈا سانس بھر کے بولی۔

"پیٹ کے کارن۔"

مرد ابھی تک نشے کے زور میں لڑکے پہ بگڑتا چلا جا رہا تھا۔ پھر مُڑ کر اُن دونوں سے کہنے لگا۔

اس حرامزادے کو کبھی کچھ نہیں آئیگا جب اس گھر میں، جہاں سینکڑوں قسم کے آدمی آتے جاتے ہیں۔ کچھ نہ دیکھ سکا۔ تو دوسری جگہ کیا سیکھ سکیگا۔ کل اس نے میرا قیمتی آئینہ توڑ ڈالا جس نے بھی اس کا چوکھٹا دیکھا افسوس کیا۔

عورت بولی۔

"اس حرامی نے تو ہماری زندگی اجیرن کر دی ہے۔"

پھر لڑکے سے کہنے لگی۔

او حرامی کے پلّے کھڑا کیا کر رہا ہے چل۔ پاندان لا۔"

مرد چلا کر بولا۔

"مگر چھالیا کہاں ہے؟

"لیکن میں پان تو کھاؤں گی ضرور۔"

پھر وہ اپنے دونوں گاہکوں کی طرف مڑ کر کہنے لگی۔

"معاف کیجیے گا۔ ڈلی نہیں ہے۔ یہ اُلو کا پٹھا ....."

دونوں نے جواب دیا۔

"کوئی بات نہیں ہے۔"

عورت بولی۔

"کل کی بات ہے۔ ایک پرانے کرم فرما آئے۔ ان کو پان کا بڑا شوق ہے۔ مگر یہاں گھر میں ڈلی بھی نہیں نکلی۔ میں نے اس سُور کو بھیجا کہ جا بازار سے لے آ۔ مگر یہ آکر کہنے لگا۔ کہ نہیں ملتی۔ وُہ صاحب کہنے لگے کیا دام نہیں ہیں؟ اور انہوں نے اپنا بٹوا نکالا۔ میں نے کہا۔ یہ بات نہیں ہے۔ پھر میں نے اس لڑکے کو بھیجا۔ اس نے پھر آکر وہی جواب دیا ...... وُہ بیچارے بلا پان کھائے چلے گئے ...... ایسا ہے یہ سالہ ...... گدھے کا بچہ!"

کمرے میں کوئی کھڑکی یا روشندان نہیں تھا۔ سگرٹ کا دھواں، رَم کی بو، تیل، کھانے اور بہت سی نامعلوم چیزوں کی باس سارے میں بھری ہوئی تھی۔ اس پر یہ خانگی جھگڑا! اس فضا میں دم گھٹنے لگا۔ بصیر کو وحشت ہونے لگی۔ اور اس نے اپنے دوست سے کہا کہ عورت کو لے چلو۔ اس پر جگدیش نے عورت سے پوچھا۔

"اگر آپ تیار ہیں تو چلیئے۔ ذرا موٹر پر ہوا کھا آئیں۔"

"میں تیار ہوں، لیکن پہلے دام دے دیجیئے۔"

آدمی بولا۔

"ہاں پہلے دام دے دیجیئے۔ میں آپ سے وعدہ کر چکا ہوں۔ کہ ساتھ بھیج دوں گا۔ میں بات کا پابند ہوں۔ مگر پہلے دام۔"

"اچھا۔ کتنے؟"

"میں ایک بات کہہ دوں ...... یا ...."؟

"ہاں، ایسے دام کہہ دو کہ ہم یہاں پھر دوبارہ بھی آ سکیں۔"

مرد نے ذرا سوچ کر جواب دیا۔

"بیس روپیہ۔"

دونوں دوستوں نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا۔ اور چپ ہو رہے۔ آدمی دونوں کا مطلب بھانپ گیا۔

"آپ سچ جانئے یہ بہت کم ہے جو میں نے کہا۔ آپ اپنے کسی دوست کو بھیجکر دریافت کرا لیجئے۔ اور آدمیوں کا کیا کہنا، اتنے دام میں نے اس حرامی کے پتلے پولیس انسپکٹر سے بھی لئے ہیں"

اور اس نے اپنی جیب سے پندرہ روپیہ نکال کر دکھائے، پھر بولا۔

"اگر میں نے ایک پیسہ بھی زیادہ کہا ہو تو مجھے حرامی سمجھئے گا"

عورت بے رُخی سے کرسی پر پاؤں پہ پاؤں رکھے بیٹھی تھی۔ اور اس کا سر نشہ کی حالت میں ایک طرف جھکا ہُوا تھا۔

عورت کے سامنے دلہوں پر جھگڑنا مناسب نہ سمجھ کر وہ برابر کے کمرے میں جو باورچی خانہ، غسل خانہ، اور کباڑ خانہ سب ہی کا کام دیتا تھا۔ آئے۔ یہاں پہنچکر مرد کہنے لگا۔

"میں بدمعاش اور شریفوں کو خوب پہچانتا ہوں۔ ایک بار ایک آدمی نشہ میں مدہوش آیا اور لگا بگھارنے کہ میں شریف ہوں۔ مگر میں دلال کو الگ لے گیا اور اس سے کہا کہ اس حرامی کے پاس روپیہ چاہے جتنا ہو۔ مگر یہ ہے بدمعاش۔ پھر میں نے عورت سے کہا۔ کہ یہ نشہ باز ہے۔ مگر سالے میں دم درُود کچھ نہیں ...... وہ نشہ باز سہی۔ مگر میرا ایسا نشہ کا ظرف نہیں رکھتا لیکن میں وعدہ کر چکا تھا۔ اس لئے عورت کو ساتھ کر دیا۔ مگر میں نے راجہ صاحب سے، جو برابر ہی رہتے ہیں۔ کار مانگی، اور اس کا پیچھا کیا۔ اور اسکے گھر پہنچکر سیدھا اندر چلا گیا۔ اور اس کے دوستوں سے پوچھا کہ صاحب کہاں ہیں۔ انہوں نے ایک آدمی کی طرف اشارہ کیا جو ہاتھ میں ایک چاقو لئے مدہوش پڑا تھا۔ میں نے اس سے کہا "کیوں بے کتے کے پلّے تیری حالت تو یہ ہے تو عورت کا کیا کرے گا۔ تجھ میں کسی بات کے حواس تو ہیں نہیں" اور اس کے چوتڑوں میں ایک لات ماریں، عورت کو لئے چلا آیا...... یہ میں جانتا ہوں کہ میں بُرا کام کر رہا ہوں، لیکن میں شرط بدھتا ہوں کہ کوئی اس کام کو مجھ سے اچھی طرح نہیں کر سکتا"

جگدیش نے کہا۔

"لیکن اسے ہمارے ساتھ بھیجنے کے لئے کیا کہتے ہو؟"

"میں وعدہ کر چکا ہوں۔ عورت موجود ہے۔ لیکن بیس سے کم نہیں لوں گا"

"تب تو ہم رات بھر رکھیں گے"

"نا۔ عورت مجھ سے الگ رات نہیں گذار سکتی۔ نو برس سے وُہ مجھ سے الگ نہیں سوئی ہے ...... مجھ پر اب کچھ ایسی پڑ گئی ہے۔ جو میں یہ کام کرتا ہوں۔ لیکن پہلے میں اس قدر ذلیل نہ تھا ....."

اور اس کی آنکھوں میں تکلیف جھلکنے لگی، ایک پچھتاوے کی کیفیت۔

"میں کبھی ملازم تھا...... لیکن اس عورت کے کارن میں نے سب کچھ چھوڑ دیا"

بصیر بولا۔

"پھر اس عورت سے پیشہ کیوں کراتے ہو؟"

جذبات کی رو جو اس پر آگئی تھی، دور ہو گئی، اور پھر وہ اکڑ کر کہنے لگا۔

"کرنا پڑا۔ لیکن مجھے اس پر پورا بھروسہ ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو میں محنت مزدوری جو بن پڑتا کرتا۔ اور خود کھاتا اور اُسے کھلاتا"

لیکن وُہ ایسا انسان نہیں معلوم ہوتا تھا۔ جو محنت مزدوری کرکے ایمانداری کی روٹی کھاتے ہیں۔ وُہ تو صرف عورت کی محبت اور اس کی بے لبسی سے ناجائز فائدہ اٹھا رہا تھا۔ جگدیش نے کہا۔

"تو ہمیں سے کم نہ ہو گا"

"نہیں۔ میں کہہ چکا ہوں کہ کم نہیں ہو سکتا"

دونوں یہ کہہ کر کہ وہ ہمیں کے قابل نہیں چل پڑے۔ باہر نکلتے وقت ان کی نگاہ عورت پر پڑی جو کمرے میں کنڈلی منڈلی مارے، نشہ میں دھت، پلنگ پر پڑی ہوئی تھی۔

باہر ستاروں کی چھاؤں میں امن اور سکوت تھا۔ مارچ کی خنکی بھری رات اپنی آب و تاب کے ساتھ جلوہ افروز تھی۔ ہلکی ہلکی ہوا چل رہی تھی جس سے دِل کی ویرانی اور بھڑک اٹھتی تھی۔ درخت جوش و خروش سے اپنے سر دُھن رہے تھے۔ اور ہوا کے راگ میں درد بھرے خوابوں کا نغمہ سنائی دیتا تھا۔

بصیر اتنا اکتا گیا تھا۔ کہ اس میں اب کہیں جانے کی ہمت باقی نہ رہی تھی۔ لیکن جگدیش قسمت آزمائی پر تلا ہوا تھا جب موٹر چلی اور تاریکی کی لہروں سے جادو بھری ہوا کے جھونکے آ آ کر چہرے پر لگنے لگے۔ تو بصیر کو دل کی ویرانی کے ساتھ ساتھ افسوس اور ترس نے بھی گھیر لیا۔ لیکن جگدیش نے اس کو اس بات پر آمادہ کیا کہ عورت کی دستیابی کے لئے ایک اور کوشش کی جائے اتنی رات گئے اگر کہیں ملنے کی امید ہو سکتی تھی تو چوک میں۔ اور اب انہوں نے ادھر کا رُخ کیا۔

سڑکیں سنسان تھیں، اور کتے بھی سو چکے تھے۔ دن بھر کی تھکی ہاری دنیا آرام کی نیند لے رہی تھی۔ صرف سڑک کے کنارے روشنی کے کھمبے نیند بھرے چوکیداروں کی طرح کھڑے ہوئے تھے۔ اور بجلی کی مردہ اور بے جان روشنی میں سڑک پر لکڑی کے ٹکڑے، مٹی کے ٹوٹے ہوئے برتن اور کوڑوں کے ڈھیر بدمزگی اور اُلجھن پیدا کر رہے تھے۔ جب وُہ مختلف محلوں سے گذر رہے

تھے تو ہر جگہ سے اس کی خاص بُو نکل کر دماغ میں گھس جاتی۔ پھر جب دوسرا محلہ آتا تو اس کی بو جگہ لے لیتی۔

جب وُہ دونوں بدصورت محرابی دروازے سے گذر کر اسی سڑک پر آئے جس کے کوٹھوں سے مردوں کے تھکے ماندے دلوں کو کچھ سکون ملتا ہے۔ جہاں خوبصورت اور تندرست انسانوں کی ایک جماعت اپنے جسم کا سودا کرتی ہے، لیکن جہاں اب صرف بھیروں ناچ رہا تھا، تو دُور کسی گھڑیال نے ایک بجایا۔

وُہ جگہ جہاں شام کو چہل پہل رہتی ہے، طبلوں کی تھاپ اور سارنگیوں کی آواز دکانداروں اور گاہکوں کے شور اور خونچے والوں کی صداؤں میں مل جاتی ہے جہاں نائیوں کی بُو اڑ اڑ کر عطر اور ہاروں کی مہک میں مل کر بوجھل ہوا میں پھیلی رہتی ہے، اس وقت ویران اور خاموش تھی۔ صرف دو ایک چوکیدار خالی دکانوں میں بیٹھے باتیں کر کے نیند بہلا رہے تھے، اور ایک پنواڑی نیند میں جھومتا ہوا، تھکے ہاتھوں سے دکان بڑھا رہا تھا۔

سڑک کے بیچ میں پہنچ کر انہوں نے اس اونچی زمین کے پاس جہاں پارک بن گیا ہے، کار روک لی۔ اس پارک میں نہ جانے کتنے ناکام عاشق آتے ہیں۔ اور رنڈیوں کے پژمردہ اور تھکے ہوئے چہروں کو گھور گھور کے اپنی قسمت سے بدلا لیتے ہیں۔ یا پھر شاعر اپنی معشوقہ کی روایتی سرد مہری اور کج ادائی سے بدلا لینے کو کسی رنڈی کا جسم چند گھنٹوں کے لئے کرایہ پر لیتے ہیں۔ اور پھر کلیجہ تھامے اور سرد آہیں بھرتے چلے جاتے ہیں۔

پارک کے سامنے کے دو ایک کمروں میں روشنی ہو رہی تھی۔ اس لئے ان لوگوں نے کسی آدمی کو بلانے کے لئے کئی مرتبہ ہارن بجایا۔ لیکن آتا کون؟ سب کساد بازاری کا رونا روتے ہوئے سونے چلے گئے تھے۔ آخر بصیر نے کہا۔

"انتظار فضول ہے۔ اب گھر چلو۔"

"نہیں جی۔ کبھی نہ کبھی دلال کو ڈھونڈھ نکالیں گے۔"

"مگر اتنی دیر انتظار کرنے کے بعد تو کوئی آیا نہیں۔ اب کوئی نہیں آئے گا۔"

"جب آئے ہیں تو کسی کو لے چلنا ضروری ہے۔"

"کیسے؟"

"چلو خود چلیں۔ شاید کوئی ساتھ آنے پر تیار ہو جائے۔"

"تم جا کر دیکھ لو۔ میں یہاں انتظار کر رہا ہوں۔"

"بزدل نہ بنو۔ چلو دونوں چلیں گے۔"

وہ دونوں کوٹھے پر پہنچے۔ لیکن رنڈی نے بے رُخی سے کہا۔

"ہم سونے جا رہے ہیں"
دونوں اپنا سا منہ لے کر لوٹ آئے۔ جگدیش نے خفت مٹانے کو کہا!
"یہ تو پیسہ والی معلوم ہوتی ہیں"
اب کوئی چارہ نہ تھا۔ اسلئے وُہ گھر کی طرف چلے۔ کار مٹکاتی ہوئی سڑک پر گذرنے لگی۔ دونوں طرف اونچے اونچے تاریک اور بدقطع مکانات بنے ہوئے تھے۔ اوران کے تنگ برآمدے باہر کو نکلے ہوئے جانے والوں کے سروں پر محراب بنا رہے تھے۔ وُہ ایک پتلے تراہے پر پہنچے تو دیکھا کہ اتنی رات گئے بھی ایک کار کھڑی ہوئی ہے یا تو کوئی پرانا شوقین تھا یا کوئی بھوک کا مارا عورت کی تلاش میں بےچین پھر رہا تھا۔ کار بتا رہی تھی۔ کہ آنے والا دولت مند تھا جو یا تو زم زم کچھونے یا لطف اٹھانے کی فکر میں آیا تھا۔ یا کسی کرایہ کی تھکی ماندی عورت کی آغوش میں جو پیٹ کی خاطر اُسے خوش کرنے پر مجبور تھی۔ اپنا غم غلط کر رہا تھا۔

بصیر بولا۔
"تم نے کبھی یہ بھی سوچا ہے۔ کہ اس کوچے میں ننگے جسم ایک دوسرے سے رگڑتے ہیں۔ روحیں بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور سونے کی قربان گاہ پر اخلاق کی بھینٹ چڑھائی جاتی ہے۔ مرد یہاں اپنے اصلی رُوپ میں نظر آتے ہیں۔ یا تو درندے یا پھر دلّال یہاں عورتیں عورتیں نہیں۔ بلکہ مال ہوتی ہیں جسے خریدار پسند کرتا ہے تو خرید لیتا ہے۔ ورنہ دُور پھینک دیتا ہے"
جگدیش نے جواب دیا۔
"میاں ملامت نہ ہو۔ یہ کہاں کی مولویانہ باتیں نکالی ہیں۔ میں تو یہ جانتا ہوں کہ ابھی عورت مل جائے تو ابھی مزے لوٹنے لگو ابھی تک چونکہ عورت ملی نہیں ہے۔ اس لئے یہ باتیں کر رہے ہو"
یہ لوگ اب تنگ راستے کے نکڑ پر پہنچ چکے تھے، اور موڑ سے گذرتے ہی تازہ ہوا سے پیدا ہونے والے تندرست جذبات کی دنیا میں داخل ہو جاتے۔ لیکن اسی وقت انہوں نے دیکھا۔ کہ ایک آدمی تھکے قدموں سے لڑکھڑاتا اور نیند میں جھومتا ہوا اُن کی طرف آرہا ہے۔ انہوں نے کار روک لی اور پوچھا۔
"کیوں بھئی کچھ مال وال ہے؟"
"ہاں صاحب ہمارے ساتھ آئیے"
"تمہارے پاس جو بہترین چیز ہو وُہ دکھانا۔ مگر ہم اس کو اپنے ساتھ لے جائیں گے"
دونوں کار سے اتر کر آدمی کے ساتھ تنگ اور تاریک گلیوں میں چلنے لگے۔ ان کے پاؤں کی چاپ دیواروں سے ٹکرا کر فضا میں گونج رہی تھی۔ اور مارچ کی رات کا حُسن ان گلیوں میں جہاں نالیوں کی سڑاند سے دماغ پھٹا جاتا تھا پہنچنے سے پہلے

ہی ختم ہوجاتا تھا۔ ان کے راز بھرے سیاہ پردوں میں تلخ رقابتیں اور اس سے زیادہ تلخ محبتیں چھپی ہوئی تھیں، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہاں جو کچھ نہ ہوجائے تھوڑا ہے۔ اگر رات کو کسی کا قتل بھی ہوجائے تو پتہ نہ چلے۔ مگر دونوں اُس آدمی کے پیچھے پیچھے چلتے رہے۔ اور سوچتے رہے کہ کسی جال میں تو نہیں پھنس جائینگے۔

ایک گلی کے موڑ پر وُہ ایک دومنزلہ عمارت کے پاس رُک گیا۔ اُن لوگوں کے داہنے ہاتھ پر مکان کے سامنے ایک مسجد بنی ہوئی تھی جس کے اونچے سفید مینار فضا میں اس طرح پھیلے ہوئے تھے۔ جیسے وُہ تازہ ہوا سے پاک غذا تلاش کر رہے ہوں۔ لیکن وُہ بوسیدہ نظر آتے تھے۔ اور یہ خیال ہوتا تھا۔ کہ اس کو سانس لینے کو بھی صاف ہوا میسّر نہ آتی تھی۔ یہ معلوم ہوتا تھا۔ کہ ان کا دم گھٹ رہا ہے اور وُہ قدرت، انسان اور اپنے تقدس کی اصلیت کا مضحکہ اڑا رہے ہیں۔

دلّال نے کسی کو آواز دی۔ مگر کوئی جواب نہ ملا۔ اُس نے پھر پکارا۔ کئی بار پکارنے کے بعد کسی نے جواب دیا۔

"کون ہے؟"

"دروازہ کھولو۔"

اس نیند بھری آواز نے کہا: "سب سو گئی ہیں۔"

"کھولو تو۔ وُہ اٹھ پڑیں گی۔"

"مگر یہاں روشنی ہی نہیں ہے۔"

"تو لالٹین جلا لونا۔"

پھر ایک گہرا سنّاٹا چھا گیا۔ دلّال نیند سے جھومتا ہوا دروازے کو تک رہا تھا۔ دونوں دوست بدصورت مسجد کو دیکھ رہے تھے۔ جو اندھیری رات میں دھندلی سفید چادر اوڑھے کھڑی تھی۔ اتنے میں زمین پر کوئی چیز بھد سے گری۔ دونوں اچھل پڑے اور کود کر ایک طرف ہو گئے۔ پھر جگدیش نے کہا۔

"ملّا نے بھی فراغت کا کون سا وقت نکالا ہے!" اس پر دونوں ہنس پڑے۔ لیکن اس ہنسی کے پیچھے ڈر کا احساس چھپا ہوا تھا۔ اگر وُہ اس وقت ہنستے نہیں تو شاید خوف کے احساس کو دُور کرنے کے لئے کوئی اور حرکت کرتے۔

"مگر اس نے رہنے کی اچھی جگہ نکالی ہے۔ اس کا وقت تو خوب کٹتا ہوگا۔ دن بھر عبادت سے اپنے ضمیر کو سکون دیتا ہوگا اور رات کو رنڈیوں کا مزا لوٹتا ہوگا۔" بعیسر بولا۔

"میاں آہستہ آہستہ بولو۔ کہیں ملّا نہ سُن لے۔ ایسا نہ ہو کہ ہندو مسلم فساد ہوجائے۔"

دروازہ ابھی تک نہ کھلا تھا۔ اور دلّال پھر چلانے لگا۔ اندر سے جواب ملا۔

"دیا سلائی نہیں مل رہی ——— ارے یہ رہی"

دونوں انتظار کرتے رہے کہ اب کوئی آدمی آکر دروازہ کھولے۔ اتنے میں مسجد کے نیچے سے پھر ایک عجیب سی آواز آئی جیسے کوئی بھاری قدم زمین پر پٹک رہا ہو۔ پھر ہنہنانے کی آواز آئی۔

"یہ ملّا نہیں ہے میاں، گدھا ہے" اور دونوں بے اختیار ہنس پڑے۔

دروازہ کھلا اور دونوں اندھیرے میں راستہ ٹٹولتے ہوئے زینہ پر چڑھنے لگے۔ برآمدے میں ایک پلنگ پر کوئی میلا ہوا رضائی تانے پڑا تھا۔ برابر کے پلنگ سے کوئی ابھی ابھی اٹھ کر گیا تھا۔ اور وہ خالی تھا۔ اتنے میں ایک عورت نے ان کو سلام کیا۔ جوان تھی۔ خوبصورت تو نہیں لیکن پاؤڈر اور سرخی سے رنگی ہوئی غنیمت معلوم ہوتی تھی۔ پھر وہ ایک کوٹھڑی میں داخل ہوئے جس میں کوئی فرش نہ تھا۔ صرف ایک کونے میں پلنگ پڑا ہوا تھا۔ اور دو کرسیاں رکھی ہوئی تھیں۔ اور ایک طاق میں دو چار پانی چار کی پیالیاں، اور دو ایک ٹوٹی ہوئی بوتلیں اور ڈبیاں رکھی تھیں۔ عورت مسکرائی۔ اُسکے خوبصورت چمکدار دانت نظر آئے اُس نے اوا سے ایک چکر لگایا۔ اور پھر پلنگ پر بصیر کے پاس آبیٹھی۔ بصیر نے پوچھا۔

"آپ کا نام کیا ہے؟"

"مجھے گوہر جان کہتے ہیں۔ اور آپ کا اسم شریف؟"

بصیر نے ذرا سوچا اور پھر کہا۔

"مجنوں"۔

"بتا دیجئے۔ مذاق نہ کیجئے"

"واقعی۔ یہی میرا نام ہے"

"تو پھر آپ کی لیلیٰ کہاں ہیں؟"

"لیلیٰ تو آپ ہیں"

"آپ شاعر تو نہیں ہیں؟"

"ہوں تو ——— اور یہی میرا تخلص ہے"

"اچھا تو اپنی کوئی غزل سنائیے"

"میں اپنی غزلیں رنڈیوں کو نہیں سناتا"

"کیوں؟ وہ تو انہیں خوب گا سکتی ہیں"

"لیکن میں اُنہیں رنڈیوں کے مُنہ سے سننا نہیں چاہتا"
"آپ مذاق کر رہے ہیں۔ سچ سچ بتا دیجئے"
"نہیں، مذاق نہیں ہے۔ تم میرے ساتھ چلو۔ میں آج رات کو تمہیں ایک عمل غزل سناؤں گا"
بصیر نے اپنا ہاتھ اُس کی بغل میں ڈال دیا اور اُس کی سڈول چھاتی کو چھُوا۔ عورت نے جواب میں اس کی طرف ترسی ہوئی نظروں سے دیکھا۔
جگدیش جو ایک اور عورت سے دام طے کر رہا تھا۔ اندر آیا اور انگریزی میں بولا۔
"یہ کیسی ہے؟"
"بہت اچھی ——— چھاتیاں خوب ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ چنچل ہے"
عورت ان کے منہ تک رہی تھی، کیونکہ یہ دونوں انگریزی میں باتیں کر رہے تھے۔ اور اس کی سمجھ میں کچھ نہ آتا تھا۔ پھر اُس نے سگرٹ مانگا۔ بصیر نے ایک سگرٹ نکال کر دے دیا۔ اُس نے ایک اور اپنی "باجی" کے لئے مانگا۔ بصیر نے ایک اور دے دیا۔ بصیر نے جگدیش سے پوچھا۔
"وہ کیا مانگتی ہے؟"
"پندرہ"
"بہت ہیں۔ دس کہو۔ اس سے زیادہ نہیں"
معاملہ دس پر طے ہو گیا اور جگدیش بھی کوٹھڑی میں بیٹھ گیا۔ عورت نے چپکے سے کہا۔
"اس سے نہ بتانا۔ میں تم دونوں کے پاس رہ لوں گی"
جگدیش نے بصیر سے کہا۔
"یہ تو بڑی شوخ معلوم ہوتی ہے"
"ہاں۔ میں نے تو پہلے ہی کہا تھا"
"لیکن ساتھ والی کو کہاں رکھیں کے جو اُسکو پتہ نہ چل سکے"؟ جگدیش نے کہا۔
یہ بات اردو میں کہی گئی تھی۔ اسلئے عورت بھی اس قصہ میں شریک ہو گئی، اور بولی۔
"اُسے دوسرے کمرے میں رکھنا۔ پھر تم دونوں میرے پاس آسکو گے"
اس نے ساتھ والی کے خلاف ایک سازش کھڑی کر دی جس کی سرغنہ وُہ خود بن گئی، اور ان دونوں کو رازدار بنا کر

آپس میں اس خوبی سے ملا دیا۔ کہ ایک دوسرے سے رقابت نہ کر سکیں اور ساتھ ساتھ مزے لوٹیں۔ اگر وہاں کوئی تیسرا بھی ہوتا۔ تو وُہ اُسے بھی سازش میں شریک کر لیتی۔ لیکن یہ دونوں اس کی عیّاری کو ذرا نہ سمجھے۔ اور جوش سے ساتھ والی کو الگ کمرے میں رکھنے کی تجویزیں بتانے لگے۔

"باجی" چاہتی تھی۔ کہ دلاّل بھی ساتھ چلے۔ اب دیر بہت ہو چکی تھی۔ ڈھائی بج رہے تھے۔ اس لئے انہوں نے جھگڑنا مناسب نہ سمجھا۔ اور راضی ہو گئے۔ باجی نے چلنے سے پہلے رقم وصول کر لی۔ پھر انہیں وحشتناک گلیوں میں ہوتے ہوئے کار تک پہنچے اور پھر ویران سڑکوں کو طے کرتے ہوئے گھر۔

دلاّل کو تو انہوں نے کار میں سونے کے لئے چھوڑ دیا۔ اور باجی کو ڈرائنگ روم میں رکھا۔ گوہر جان سنگار میز کی چیزوں اور فرنیچر کا جائزہ لینے لگی۔ بصیر نے اس کی کمر میں ہاتھ ڈال کر اُسے بستر کی طرف گھسیٹا۔ اور دونوں ایک دوسرے پر گر پڑے۔ عورت بصیر کی دونوں ٹانگوں میں دبی اس کے بالوں سے کھیلنے لگی۔ اتنے میں اس کی نگاہ بصیر کی انگوٹھی پر گئی۔ اور اُسے اتارنے کی کوشش کرنے لگی۔ بصیر نے پوچھا۔

"کیا تم کو پسند ہے؟"

"ہاں"

"صرف رنڈیاں ہی نہیں۔ بلکہ سب عورتیں انگوٹھیوں پر کیوں جان دیتی ہیں؟"

"اچھی لگتی ہیں"

اور عورتوں کی طرح اسے بھی خوبصورت چیزوں خاص کر زیوروں اور آرام اور راحت کی زندگی کی تمنا تھی۔ وُہ بولی۔

"یہ انگوٹھی ہم کو دے دو"

یہ کہہ کر وُہ انگوٹھی اتارنے لگی۔ بصیر نے ٹالنا چاہا۔ مگر وُہ نہ مانی۔ اور جب تک کہ انگوٹھی اس کی انگلی میں نہ پہنچ گئی اس کو چین نہ آیا۔ پھر ذرا اترا کر کہنے لگی۔

"اچھا مجھے کچھ بخشش دو۔ مگر باجی سے نہ کہنا"

"کیوں؟ کیا وُہ تمہارے ساتھ بُرا برتاؤ کرتی ہے؟"

ایک عجیب سی کیفیت اس کے چہرہ پر آ گئی اور وُہ بہت تلخی سے بولی۔

"وُہ بڑی حرامزادی ہے"

جگدیش نے اتنی دیر میں برابر والے کمرے میں باجی کو اپنے ساتھ سونے کے لئے صرف ایک روپیہ پر راضی کر لیا تھا۔ گوہر جان

یہ خبر سنکر بہت خوش ہوئی اور کہنے لگی۔

"خدا مجھے جھانک لینے دینا...... ایک دفعہ میں ایک رئیس کے ہاں پندرہ روپیہ پر گئی، لیکن وُہ صرف تین روپیہ میں اس کے نوکر کے ساتھ رہ گئی"

یہ کہہ کر وہ ہنسی کے مارے لوٹنے لگی۔ پھر کھڑی ہونے لگی۔ لیکن بصیر نے اُسے گھسیٹ لیا۔ وُہ قلا بازی کھا کر پلنگ پہ گر پڑی بصیر کود کر لیٹ گیا۔ اور مضبوطی سے اس کو پکڑ لیا۔ اور جگدیش سے کہا۔ کہ باہر چلے جاؤ۔

جب وُہ کپڑے اتار رہے تھے۔ تو وُہ بولی۔

"تم بڑے عیاش ہو"

"یہ تم نے کیسے جانا؟"

"میں جانتی ہوں"

"بتاؤ تو کیسے؟"

"بس یونہی، میں جانتی ہوں"

دونوں بستر میں گھس گئے۔ اور کمبل اوڑھ لیا۔ بصیر نے پوچھا۔

"تم نے یہ پیشہ کیسے اختیار کیا؟"

وہ تھوڑی دیر چپ رہی، پھر بولی۔

"میری ساس بڑی ظالم تھی۔ بہو کا مارتی تھی اور پیٹتی تھی۔ مجھ سے کھیتی باڑی کا کام لیتی۔ میرا شوہر اپنی جوانی گنواتا پھرتا تھا، اور وُہ مجھے کام میں اُلجھائے رکھتی۔ آخر کو میں بھاگ گئی۔ اور ایک تانگہ والا یہاں لے آیا....."

وہی مقررسی کہانی۔ ممکن ہے سچ کہہ رہی ہو۔ ممکن ہے جھوٹ، ایسی عورتیں شاذ ہی سچ بولتی ہیں۔ وُہ یہ بھی کہتی تھی، کہ پیشہ کرتے ہوئے مجھے صرف تین مہینہ ہوئے ہیں۔ یہ تو بالکل جھوٹ تھا۔ کیونکہ وُہ نہ صرف منجھی ہوئی تھی بلکہ اپنے پیشہ کے گُر اس کی رگ رگ میں بسے ہوئے تھے۔ لیکن اس کی داستان کی بنیاد سچ ہی ہوگی۔ سب رنڈیاں بھوک یا مصیبت کی کوئی نہ کوئی داستان سناتی ہیں۔

بصیر گذری ہوئی راتوں اور بچھڑی ہوئی معشوقاؤں کو یاد کرنے لگا ــــــ بھولی ہوئی معشوقائیں اور رنڈیاں، اس زمانہ کا دُکھ سکھ، محبت کرنا اور اُکتا جانا، رقابت اور معشوقاؤں کے اُبھارے ہوئے پاک صاف جذبات، ان کی سوزش اور غم اور الم اور راحت ومسرت۔ یہ سب اس کو یاد آنے لگے۔ اور وُہ ان جذبات اور اس خوشی اور پیار کا جو رنڈیاں ظاہر کرتی ہیں۔ مگر جس کے پیچھے بے رخی اور لاپرواہی چھپی ہوتی ہے۔ وُہ پیار جو تھوڑی دیر کے لئے دل کو بے فکری اور مسرت بخش دیتا ہے۔ مقابلہ کرنے لگا۔ مگر عورت نے اس کو اپنے

خیالات سے چونکا دیا۔

"ذرا نکلو۔ دیکھیں تو باجی کیا کر رہی ہے"

برابر کے کمرے سے ایک عورت کی بھرّائی ہوئی آواز آرہی تھی۔

"ہٹو پرے نہیں تو پچھتاؤ گے"

پھر مرد کے بولنے کی آواز آئی۔

"نہیں میں تو نہیں ہٹتا"

"تو تم جانو۔ لیکن جب تمہاری اماں روئیں گی بیٹے بیٹے کہ میرا لال کو کن نے مارا تو پھر شکایت نہ کرنا۔۔۔۔"

بصیر کمرے سے باہر چلا گیا۔ ہوا میں خنکی تھی۔ اور دالان کا ریمن پڑا سو رہا تھا۔ سامنے سڑک پر ایک آدمی نیند میں جھومتا، کان میں جنیو پہنے، ہاتھ میں لُٹیا لئے، رفع حاجت کرنے جا رہا تھا۔ بصیر نے اس غرضمند انسان اور سوئی ہوئی زمین سے نگاہ اٹھالی اور آسمان کی طرف دیکھا۔ اس کا نیلا پن کچھ کچھ پھیکا پڑ چلا تھا۔ لیکن رات ابھی تک صبح کو اپنی تاریک گود میں چھپائے دنیا پر راج کر رہی تھی، اور دن کی روشنی کا نام نشان بھی نہ تھا۔۔۔۔۔۔۔

دیوندر ستیارتھی

نئے دیوتا

گاجر کے گرم حلوے کی خوشبو سے سارا کمرہ مہک اٹھا تھا اور اگر کسی دعوت کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ ہر کھانا نہایت سلیقے سے تیار کیا جائے اور معمولی سے معمولی چیز میں بھی ایک نیا ہی ذائقہ پیدا کر دیا جائے تو بلا شبہ دہلی کی وہ دعوت مجھے ہمیشہ یاد رہے گی۔

اتنی بھی کیا خوشی ہے؟ میں سوچ رہا تھا' اتنا تو نفاست حسن پہلے بھی کما لیتا ہوگا ڈیڑھ سو روپے کیلئے اس نے اپنی آزادی بیچ دی اور اب خوش ہو رہا ہے۔ وہ تو شروع سے باغیانہ طبیعت کا آدمی مشہور رہے' اس کے افسانے ترقی پسند ادب میں نمایاں جگہ پاتے رہے ہیں۔ پھر یہ نوکری اس نے کیسے کرلی؟ غریبوں پر ظلم ڈھائے جاتے ہیں' زندگی کی ہتک کی جاتی ہے' سرمایہ دارانہ نظام مکڑی کی طرح برابر اپنا جالا بنتا رہتا ہے اور غریب کسان مزدور آپ سے آپ اس جالے میں پھنستے چلے جاتے ہیں ——— ان خیالات کا مالک آج خود مکھی کی طرح اس جالے میں پھنس گیا اور اس خوشی میں یاروں دوستوں کی دعوت دے رہا ہے! مگر میں نے اپنے خیالات کا اثر چہرے پر ظاہر نہ ہونے دیا۔

دعوت میں کئی ادیب شریک تھے۔ میں سوچنے لگا۔ ہندوستان کی آزادی کے متعلق ان پیٹ پالنے والے ادیبوں سے زیادہ مدد کی امید رکھنی چاہئے' اور براؤننگ کا خیال ——— "چند چاندی کے سکوں کے عوض وہ ہمیں چھوڑ گیا!" ——— میرے ذہن میں پھیلتا چلا گیا۔ ان رجعت پسندوں کو یہ گمان کیسے ہو گیا کہ وہ ترقی پسند ادب کا پرچار کر کے سننے والوں کی آنکھوں میں دھول ڈال سکتے ہیں؟ کہاں ترقی اور آزادی کا حقیقی نصب العین اور کہاں یہ چاندی کی غلامی! نفاست حسن کے گورے چہرے پر ہنسی ناچ رہی تھی۔ سچ پوچھو تو یہ ہنسی مجھے بڑی بھیانک دکھائی دیتی تھی۔

گاجر کا حلوا سچ مچ تھا بہت لذیذ اور وہ میرے خیالات پر حاوی ہو رہا تھا ——— مقناطیس اتنا قریب ہو اور لوہ چون کے ذرے کھنچے نہ چلے آئیں' یہ کیسے ہو سکتا ہے بمطلب یہ کہ اگر یہ حلوا نہ ہوتا تو میں نے نفاست حسن کو اور بھی زیادہ تنقیدی زاویئے سے دیکھا ہوتا۔

بہتوں کے ناموں سے میں ناآشنا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کئی چہرے میرے سامنے نئے نہ تھے۔ خاص کر مولانا نور حسن آرزو کو تو اس سے پہلے کبھی فوٹو میں بھی نہ دیکھا تھا۔ اُن کی آواز مجھے بہت پیاری لگی۔ بہت جلد میں نے اُن کی فصاحت کا لوہا مان لیا۔ یہ محسوس ہوتے بھی دیر نہ لگی کہ انہیں ایسی ایسی دلیلوں پر عبور حاصل ہے کہ موقع پڑنے پر وہ اپنے حریف کو گھاس کے تنکے کی طرح اپنی راہ سے اڑا دیں۔ عمر میں وہ کوئی بوڑھے نہ تھے ادھیڑ ہی تھے۔ مگر نئے زمانے سے اتنا ہی رشتہ رکھتے تھے کہ سرکاری نوکری کی وجہ سے پاجامے اور شیروانی کو خیرباد کہکر انگریزی وضع کا سوٹ

پہننا شروع کر دیا تھا۔

برف میں لگی ہوئی گنڈیریوں کے ڈھیر پر سب ادیب دوست بڑھ بڑھ کر ہاتھ مار رہے تھے۔ جونہی گنڈیری کا گلاب میں لبا ہوا رس حلق سے نیچے اترتا مولانا اُرندوی کی آنکھوں میں ایک نئی سی چمک آجاتی۔

نفاست حسن کہہ رہا تھا "یہ گنڈیریاں تو خاص طور پر مولانا کے لئے منگوائی گئی ہیں۔"

"خوب" مولانا بولے "اور گاجر کا حلوا بھی شاید میرے ہی لئے بنوایا گیا تھا۔ ۔ ۔ ۔"

"جی ہاں!"

نفاست حسن کی بیباک نگاہیں مولانا کی شوخ آنکھوں میں گڑ کر رہ گئیں۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اُسے اپنے محکمے میں یہ نوکری دلانے میں مولانا کا بہت ہاتھ تھا۔ مگر خود نفاست حسن ایسا آدمی نہ تھا کہ احسان مندی کو تصور میں بھی لاسکے۔ اُس کا خیال تھا کہ خود وقت کی کروٹ کی بدولت ہی وہ یہ نوکری حاصل کر سکا ہے اور گاجر کا لذیذ حلوا اور گلاب میں بسی ہوئی گنڈیریاں کسی مولانا کا احسان اتارنے کے خیال سے ہرگز پیش نہیں کی گئیں۔

مولانا اِدھر بہت موٹے ہو گئے تھے اور وہ حیران تھے کہ ہندوستان کے سب سے بڑے شہر بمبئی میں چند سال گذارنے کے باوجود نفاست حسن نے اپنی بیٹھک میں ایک آدھ بڑی کرسی رکھنے کی ضرورت کیوں نہ محسوس کی تھی۔ ابھی تک بڑھیوں نے بڑی کرسیاں بنانا بالکل ترک تو نہیں کیا۔ یہ اور بات ہے کہ نئے زمانے میں اب لوگ کبھی اتنے موٹے نہ ہوا کریں گے! اپنی گول گول گھومتی ہوئی آنکھیں اُنھوں نے میری طرف پھیریں اور میں نے دیکھا کہ اُن میں غرور اور غم گھلے مِل رہے ہیں اور وہ بیتے وقتوں کو پھر سے واپس آتا دیکھنے کے لئے بیقرار ہو رہے ہیں۔

دھیرے دھیرے محفل چھدری ہوتی گئی۔ نئے دوست یہ خیال لیکر رُخصت ہوئے کہ نفاست حسن ایک نشاط پسند اور دوست نواز آدمی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ رسمی تکلفات کا کوئی بڑا حامی نہیں ہے۔ یہ بھی ٹھیک۔ دوستی ہونی چاہئے آزاد نظم سی —— قافیہ اور ردیف کی قید سے آزاد۔

مولانا برابر جمے ہوئے تھے۔ مجھ سے مخاطب ہو کر بولے "صاحب سمرسٹ ماہم کا مطالعہ کیا ہے آپ نے؟"

اُنھوں نے یہ بات اِس لہجے میں پوچھی تھی کہ مجھے گول مول جواب پر اُترنا پڑا "صاحب کہاں تک مطالعہ کیا جائے؟ اَن گنت کتابیں ہیں۔ اور اَن گنت مصنف۔ اب میں سومرسٹ ماہم کا خاص خیال رکھونگا!"

"تو یہ کہئے نا کہ آپ نے سومرسٹ ماہم کی کوئی کتاب نہیں پڑھی!"

اب میں سمجھا کہ سومرسٹ ماہم کوئی مصنف ہیں۔ میں نے جھینپتے ہوئے جواب دیا "جی ہاں، یہی سمجھ لیجئے"

"تو اس کا یہی مطلب ہوا نا کہ اب تک آپ نے یونہی عمر ضائع کی!"

اِس پر نفاست حسن بگڑ اٹھا۔ گرما گرم بحث چھڑ گئی۔ پتہ چلا کہ مولانا نے نفاست حسن کو چڑانے کے لئے ہی سومرسٹ ماہم کا تذکرہ

کیا تھا۔ ایک دن خود نفاست حسن نے یہی سوال مولانا سے کیا تھا اور جب انہوں نے میری طرح بات ٹالنی چاہی تو وہ کہہ اُٹھا تھا "تو اس کا یہی مطلب ہوا نا کہ اب تک آپ نے یوں ہی عمر ضائع کی!"

ادھر مولانا نے انگریزی ادب سے ربط بڑھانا شروع کر رکھا تھا مگر نفاست حسن بدستور یہی سمجھتا تھا کہ یہ صرف ایک دکھاوا ہے اور انگریزی ادب کے نئے رجحانوں سے انہیں کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ جب بھی وہ ان کے ہاتھ میں کوئی انگریزی کتاب دیکھتا۔ اُس کے ذہن میں طنز جاگ اُٹھتی۔ جیسے سانپ کے سر میں زہر جاگ اُٹھتا ہے۔ اس دکھاوے کی آخر کیا ضرورت ہے؟ . . . بیہودہ دکھاوا! . . . نیا نیا تو سفید کپڑے ہی پر ٹھیک پڑتا ہے!

مولانا بڑی سادہ اور پُراثر زبان میں شعر کہتے تھے، مضامین بھی لکھتے تھے۔ افسانہ نگاری کے باب میں انہوں نے کوئی کوشش نہ کی تھی۔ ہاں جب کوئی واقعہ سناتے تو یہی گمان ہوتا کہ کوئی کہانی جنم لے رہی ہے اور اگر اس وقت کوئی آدمی اُن کی تعریف کر دیتا تو وہ خواہ مخواہ اُن کی نگاہ میں بہت اونچا اُٹھ جاتا۔ داد پاکر ہی وہ داد دے سکتے ہوں، یہ بات نہ تھی۔ اکثر وہ کسی ایسے معاوضے کے بغیر بھی نوجوان ادیبوں کی پیٹھ ٹھونکتے رہتے تھے۔ اُن کی یہ سرپرستانہ طبیعت ہی نفاست حسن کے نزدیک وہ عیب تھا جس کی وجہ سے جیسا کہ اُس کا خیال تھا وہ پُرانے دور کی نمائندگی کرنے میں کامیاب ہوئے تھے اور نہ نئے دور ہی سے رشتہ جوڑ سکے تھے

جب بھی نفاست حسن مولانا کے خلاف لب کھولتا مجھے یوں محسوس ہوتا کہ ادب کا نیا دور اپنے سے پہلے دور کی ہتک کر رہا ہے۔ یہ تو اپنی ہی ہتک ہے۔ سطحی طور پر اس کا گھناؤنا پن تنقیدی آنکھ سے اوجھل رہے مگر جب یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ادب ایک ارتقائی چیز ہے تو کوئی بھی ادیب اپنا پایہ وغیرہ بھاری نہیں رکھ سکتا۔

ہاں، تو سومرسٹ ماہم والا مذاق نفاست حسن نہ سہار سکا بولا "بس بس چپ رہیے۔ اتنی زبان مت کھولئے۔"

نفاست حسن کی آواز پر رندہ چلنے کا گمان ہوتا تھا۔ مولانا نے قدرے گھور کر اس کی طرف دیکھا اور بولے "اتنے کیوں گرم ہوئے ہو میاں؟

عمر میں بھی میں تمہارے والد کے برابر ہوں۔"

"بس بس یہ شفقت اپنے ہی پاس رکھیے۔ مجھے نہیں چاہیے ایسی شفقت . . . یہ سرپرستانہ شفقت . . . بڑے آئے ہیں میرے والد . . . والد! اتنی زبان درازی!"

مولانا نے اب تک یہی سمجھا تھا کہ وہ مذاق ہی کی سرحد پر کھڑے ہیں۔ معاملہ تو دوسرا ہی رنگ اختیار کر چکا تھا۔ اُن کے چہرے پر غصے کی تہ چڑھ گئی۔ بولے "ایک سسرے سومرسٹ ماہم کی خاطر کیوں میری ہتک کرنے پر تلے ہو میاں؟ . . . کمبخت سومرسٹ ماہم! . . ."

بات تو تو میں میں کی شکل اختیار کر گئی۔ مجھے تو یہی خطرہ محسوس ہونے لگا کہ کہیں دونوں ادیب ہاتھا پائی پر نہ اتر آئیں۔

نفاست حسن اس دن میزبان تھا اور گھر پر آئے ہوئے کسی مہمان کی شان میں ہر طرح کی زبان درازی سے اُسے پرہیز کرنا چاہیے تھا

اور پھر یہ مہمان کوئی معمولی آدمی نہ تھا۔ اُس کا ہمعصر ادیب تھا۔ عمر میں اُس سے بڑا اور رنبا ندانی میں کہیں بڑھکر۔ میں سوچنے لگا کہ سومرسٹ ماہم پر نفاست حسن اتنا کیوں خفا ہے؟ وہ بھی مولانا کی طرح ایک آدمی ہی تو ہے کوئی فرشتہ نہیں ہے۔ اور میں تو سمجھتا ہوں ہر لحاظ سے نفاست حسن کے کمرے میں پڑی ہوئی کرسی بھی ہلکے بھورے رنگ کی کرسی سے مولانا کہیں زیادہ قیمتی تھے۔ نفاست حسن اتنا گرم کیوں ہو گیا تھا؟ وہ شاید اپنے مہمان کو کرسی سے اٹھا دینا چاہتا تھا۔ یہ ٹھیک ہے کہ مولانا کی طرز موذا نگی بھی محرکتی تو آخر یہ طنز ہی۔ اور اس کا جواب اگر طنز ہی سے دیا جاتا تو اس قدر طعن و تشنیع کا مظاہرہ تو نہ ہوتا۔

سومرسٹ ماہم آخر کیا لکھتا ہوگا؟ کیا اُسے اپنے وطن انگلستان میں بھی نفاست حسن جیسا کوئی عاشق زار نصیب ہوا ہوگا؟ مجھے یہ شک گزرا کہ نفاست حسن کے بہت سے جملے جنہیں وہ موقع بے موقع نہایت شان سے اپنی گفتگو اور تحریر میں نگینوں کی طرح جڑنے میں ہوشیار بن چکا ہے، سومرسٹ ماہم کی کسی فیکٹری سے بن کر آتے ہیں۔ اُس کی اپنی تخلیق ہرگز نہیں۔ میں سوچنے لگا کہ پہلے پہل کب سومرسٹ ماہم کے قلم نے اُس پر جادو سا کر دیا تھا اور کیا یہ جادو کبھی ختم بھی ہو جائے گا؟

ایک دن اُس نے مجھ سے پوچھا "عورت کس وقت سندر لگتی ہے؟"

مجھے کوئی جواب نہ سوجھا۔ میں نے کہا "آپ ہی بتلایئے۔"

وہ بولا "ہاں تو سنو۔ ۔ ۔ جب وہ تین دن سے بخار میں مبتلا ہو اور اُس کے ہاتھوں کی رگیں نیلی پڑ جائیں تب عورت کتنی سندر لگتی ہے، کتنی سندر!"

میں نے سوچا شاید یہ نگینہ بھی سومرسٹ ماہم کی فیکٹری سے آیا ہو۔

میں نے نفاست حسن کو مخاطب کر کے کہا "خفگی چھوڑو میاں۔ سومرسٹ ماہم تو ایک دیوتا ہے۔"

وہ بولا "اور میں؟"

"آپ بھی دیوتا ہیں میاں!"

میں نے اُسے بتایا کہ دیوتاؤں میں تین بڑے دیوتا ہیں ــــــ برہما، وشنو، اور شیو، اپنی اپنی جداگانہ اہمیت کے باعث وہ بے حد ممتاز بن گئے ہیں۔ برہما جنم دیتا ہے، وشنو پرورش کرتا ہے اور شیو مہا موت کا ناچ ناچنے والا ــــــ نٹ راج!

نفاست حسن کا دھیان اب میری طرف کھنچ گیا۔ مولانا کی آنکھوں میں اب غصہ ٹھنڈا پڑ گیا تھا۔ وہ بھی میری بات میں دلچسپی لے رہے تھے

میں نے بتایا کہ ہر ادیب مختلف وقتوں میں برہما، وشنو اور شیو ہوتا ہے۔ جب ایک شخص ایک چیز لکھنے میں کامیاب ہو جاتا ہے میں اُسے برہما کہنا پسند کروں گا۔ وہ اس چیز کو سنبھال سنبھال کر رکھتا ہے۔ ہر ممکن اصلاح کرتا ہے۔ اُس وقت وہ وشنو کا ہم پلہ ہوتا ہے اور جب وہ اپنے ہی ہاتھ سے کسی تحریر کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتا ہے، وہ سو فیصدی شیو کا روپ دھار لیتا ہے۔

مولانا بولے "بہت خوب! آپ کا تخیل مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے"۔

میں نے جھٹ سے کہہ دیا "میرا تخیل! نہیں مولانا نہیں۔ یہ میرا تخیل نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ یہ میرا طبعزاد خیال نہیں ہے . . . ."

"تو کس کا خیال پیش کر رہے ہیں آپ؟"

"بمبئی کی پی۔ ای۔ این سوسائٹی میں بلبل ہند مسز سروجنی نائیڈو نے میری ایک تقریر پر صدارت کرتے ہوئے یہ خیال پیش کیا تھا"۔

"بہت خوب! . . . . بلبل ہند نے آپ کی تقریر پر صدارت کی تھی! . . . ہاں تو اب کوئی طبعزاد خیال سنائیے نا"۔

"طبعزاد! . . . . طبعزاد کی بھی خوب کہی۔ مجھے تو سرے سے یہی شک ہو رہا ہے کہ طبعزاد نام کی کوئی چیز ہوتی بھی ہے یا نہیں"۔

نفاستِ حسن بوکھلایا "کیا کہہ رہے ہو میاں! سنئے میں ایک خیال پیش کرتا ہوں ——— جونہی صبح کی پہلی کرن آنکھیں ملتی ہوئی دھرتی پر آتی، پاس کی کچی دیوار انگڑائی لے رہی تھی!"

مولانا نے حیرت سے کہا "دیوار انگڑائی لے رہی تھی!"

میں نے بیچ بچاؤ کرتے ہوئے کہا "اس وقت نفاستِ حسن ایک برہما ہیں مولانا!"

"برہما!"

"جی ہاں برہما . . . . . اور نہ جانے کب تک وہ وشنو بنا اپنا یہ خیال سنبھال سنبھال کر رکھے گا . . . . . اور پھر ایک دن وہ شو بن جائیگا اور خود اپنے ہاتھوں سے اس خیال کا گلا گھونٹ ڈالے گا۔ اُسے خود اپنی تخلیق پر ہنسی آئے گی ——— صرف ہنسی اگر یہ خیال اُس کا سو فیصدی طبعزاد خیال نہیں ہے اور پوری پوری شرم، اگر یہ سچ مچ اُس کا سو فیصدی طبعزاد خیال ہے"۔

نفاستِ حسن چاہتا تو جھٹ میرے خیال کی تردید کر دیتا۔ مگر وہ چپ بیٹھا رہا۔ شاید وہ کچھ جھینپ سا گیا تھا اور اپنے کمتری کے جذبے کو چھپانے کی کوشش کر رہا تھا۔

مولانا بولے "برہما، وشنو اور شو کے متعلق آج میں کچھ اور بھی سننا چاہتا ہوں"۔

میں نے کہا "سنئے۔ وشنو اور شو کے ہزاروں مندر ہیں اور برہما کا ایک بھی مندر نہیں ہے کہیں . . . ."

"برہما کا ایک بھی مندر نہیں؟"

"جی نہیں۔ سنئے تو۔ بڑی دلچسپ کہانی ہے۔ ایک بار وشنو اور برہما میں یہ مقابلہ ہو گیا کہ کون پہلے شولنگ کی گہرائی اور اونچائی کا پتہ لا سکتا ہے۔ وشنو جڑ کی طرف چلا اور برہما چوٹی کی طرف۔ برہما اوپر چڑھتا گیا مگر شولنگ کی چوٹی کہیں نظر نہ آتی تھی۔ اوپر سے چمپیلی کا ایک پھول گرتا آ رہا تھا۔ برہما نے پوچھا ——— کدھر سے آ رہا ہے؟

پھول بولا ——— شولنگ کی چوٹی سے۔

"برہما نے پوچھا ——— کتنی دُور ہے وہ چوٹی؟
"پھول نے کہا ——— دور بہت دور!

برہما چمبیلی کے ہمراہ واپس ہوا۔ راستے میں اُس نے اِس پھول کو اِتنا سا جھوٹ بولنے کے لئے رضامند کر لیا کہ وہ وشنو کے سامنے کہہ دے کہ وہ دونوں خاص شولنگ کی چوٹی سے ہو کر ہوتے آ رہے ہیں۔ مگر شو تو مہا انتر جامی۔ برہما اور چمبیلی کو بڑی بھاری سزا دی گئی ——— رہتی دنیا تک برہما کا کہیں مندر نہ بنے گا، چمبیلی کسی مندر میں پوجا میں نہ چڑھائی جائے گی"۔

نفاست حسن بولا "مگر یہ تو نیا زمانہ ہے۔ اب تو شاید برہما کا بھی مندر بن جائے کہیں۔ اور میرا یقین ہے کہ اگر برہما پر کوئی پھول چڑھے گا تو وہ یا شبہ چمبیلی کا پھول ہی ہوگا"۔

نفاست حسن نے یقیناً اُس وقت یہی سوچا ہوگا کہ گو اب تک وہ خود فقط ایک برہما ہی ہے کیونکہ اُس کے پبلشر نے اُس کے افسانوں کا ضخیم مجموعہ شائع کرنے سے ابھی تک گریز ہی کیا ہے، مگر جونہی یہ کتاب شائع ہوگی اُس کی شہرت کا حقیقی مندر تعمیر ہوتے دیر نہ لگے گی۔ اور اِس مندر میں چمبیلی کے پھول ہی اُس پر چڑھائے جایا کریں گے۔

اپنے متعلق اِس قدر غلط فہمی رکھنے میں اُس کے دو چار گہرے دوستوں ہی کا ہاتھ تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ اُوشا کے گھونگھٹ کھولنے سے پہلے کی ساری سیاہی اور سُرخی ——— اندھیارے اور اجالے کی گنگا جمنی سرگوشیاں ——— اُس کی طبع میں بہت نمایاں نظر آتی ہیں۔ اور اگر اُس نے شروع میں روسی افسانوں کے ترجمہ میں اپنی اٹھتی جوانی کا زور لگانے کے بجائے طبعزاد افسانے لکھنے میں سرگرمی دکھائی ہوتی تو آج اُس کا نام یقیناً صفِ اوّل کے ترقی پسند افسانہ نگاروں میں شمار ہوتا۔ اُن کا یہ بھی خیال تھا کہ اب بھی گرے ہوئے بیروں کا کچھ نہیں بگڑا۔ اگر یہ سو فیصدی طبعزاد افسانہ نگار سو فیصدی وسیلہ ساز بھی ہو تا گیا تو یقیناً وہ ہندوستان بھر کے افسانوی ادب کی چوٹی پر نظر آئیگا۔

ایک بار دوستوں نے اُسے بتایا کہ وہ بڑا صاف گو ہے۔ چنانچہ سپنوں میں بھی یہ خیال اُس کا تعاقب کرنے لگا کہ واقعی وہ بڑا صاف گو ہے۔ یہی وہ صفت ہے جو سو فیصدی طبعزاد افسانہ نگار کو زندگی کے مطالعے میں حقیقی مدد دے سکتی ہے۔ جب اِس نوکری کیلئے اُس نے درخواست بھیجی تو اُس سے پوچھا گیا کہ اُس نے کس مضمون میں اپنا علم پایۂ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ بلا جھجک اُس نے لکھ بھیجا کہ میں نے اپنی بیشتر زندگی بیسواؤں کا مطالعہ کرنے میں گزاری ہے۔ گو اس صاف گوئی سے کہیں زیادہ کسی کی سفارش ہی نے اُسے یہ نوکری دلانے میں مدد دی تھی۔ مگر وہ برابر نئے ملنے والوں کے روبرو اِس کا ذکر بڑے فخر سے کیا کرتا تھا۔ صاف گوئی ——— سو فیصدی صاف گوئی! میں نے سوچا شاید اس صاف گوئی کی سرحد نے ابھی تک اُس کی بیوی کو تو نہ چھوا ہوگا۔ گھر میں آکر تو اکثر بڑے بڑے ترقی پسند ادیب بھیگی بلی بننے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

یہ ٹھیک ہے کہ اُس کی ترقی پسندی بڑی حد تک عریاں جنسی بیان سے گھری رہتی تھی مگر کچھ عرصے سے اُس کے ذہن میں یہ وہم

سمجھا گیا تھا کہ وہ کسی بھی جاندار یا بے جان شے کے گرد اپنے افسانے کو گھما سکتا ہے۔ اپنے ایک افسانے میں اس نے ایک پتھر کی سرگزشت بیان کی تھی جو کہ ایک کسی کنواری کی اٹھتی مچلتی ہرنی چھاتی سے ٹکرانے کے لئے بے قرار ہو اُٹھا تھا۔ آدمی بدستور آدمی ہے۔ مگر پتھر اب پتھر ہی نہیں ہے۔ یہ بات اس نے بڑی گہرائی سے لکھی تھی نفسیات کی سرحدیں اب سکڑ سی نہ رہیں گی۔ پتھر اب پتھر ہی نہیں ہے' نہ بجلی کا کھمبا بجلی کا کھمبا ہی۔ وہ چاہتا تو اپنے سگرٹ کیس میں بھی دل ڈال دیتا اور اس کے گرد نفسیات کا باریک جال بن دیتا۔

اُس کی زبان نہ بہت مشکل تھی نہ بہت آسان۔ یہاں وہاں نئی نئی تشبیہیں بھی جڑ رہتی تھیں۔ ابھی اُسے کسی کا پھولا ہوا تھیلا دیکھ کر حاملہ عورت کے پیٹ کا دھیان آگیا، ابھی کسی کی ذہنی کمزوری اُس دوشیزہ سی نظر آئی جو آندھی میں اپنی ساری سنبھالنے سے قاصر ہو کسی کے بول سوڈے کے بلبلے تھے تو کسی کی ناک چینی کی پیالی کی ٹھوٹھنی جیسی۔

شام ہو چلی تھی۔ نفاست حسن اُٹھ کر کھڑا ہو گیا اور اپنی انگلیوں سے بالوں میں کنگھی کرتا ہوا چھجے پر آگیا۔ نکلسن روڈ پر قریب ہی کے ٹیلیماسٹر کی دکان میں بتی قمقمے روشن ہو چکے تھے۔ چھجے پر کھڑا کھڑا نفاست حسن پلٹتے ہوئے بولا :

"مولانا! چلو لگے ہاتھوں سردار جی ہی سے ملتے آئیں"۔

میں حیرانی سے اپنی سیٹ میں دبکا بیٹھا تھا۔ میں نے سوچا یہ سردار جی کون ہیں جن سے ملنے کے لئے نفاست حسن اتنا مشتاق نظر آتا ہے۔ پھر مجھے خیال آیا کہ وہ صرف اپنے فرق برائے فرق کے نظریہ کے مطابق ہی مجھ سے لمبی لمبی داڑھی والے کسی شخص سے ملنا چاہتا ہے حالانکہ خود اُس کے چہرے پر داڑھی تو داڑھی مونچھ تک کا نشان ہر دوسرے تیسرے دن مٹا ڈالا جاتا تھا۔ اس سے پہلے بھی اُس نے ایک ادیب کی مونچھوں کو محض اس لئے پسند کیا تھا کہ وہ مونچھیں مولانا نے ناپسند کی تھیں۔ مجھے یقین تھا کہ اگر مولانا نے اُن مونچھوں کی تعریف میں ایک آدھ بات کہہ دی ہوتی تو وہ فوراً کہہ اُٹھتا "مولانا! آپ کی اندھا دھند پسند کی تو حد ہو چکی ہے۔ لاحول ولا قوۃ — آپ نے بھی خوب آدمیوں میں آدمی چنا!

یہ سردار جی کون ہیں؟ یہ سوال میرے ذہن میں پھیلتا چلا گیا۔ اُن سے متعارف ہونے کی خواہش دیکھ کر نفاست حسن نے مجھے بھی اپنے ہمراہ لے لیا۔ وہ ایک عجیب مستی کے عالم میں سیڑھیوں سے اُتر رہا تھا۔ اپنے پاؤں کو وہ ضرورت سے زیادہ زور سے زمین پر پٹکتا تھا اور پھٹ پھٹ کی آواز سے شور پیدا کرتا ہوا پڑوسیوں کے آرام میں مخل ہو رہا تھا۔ اس قسم کی حرکت کو وہ آزادی تصور کرتا تھا اور اسے کسی قیمت پر بھی دینے کو تیار نہ تھا۔

ایک بڑے لمبے چوڑے بازار میں گھومتے گھامتے ہم آخر سردار جی کی دکان پر پہنچ گئے۔ پتہ چلا کہ نفاست حسن اسم بامسمّٰی تھا کیونکہ

محفیت چہرے کی طرف اشارہ کرکے۔ نفاست حسن بولا:

"میں ان دنوں بمبئی میں رہتا تھا میرے مکان کا ایک دروازہ ایک غسلخانے میں کھلتا تھا۔ اس غسلخانے میں ایک دوزن تھی۔ بس اسی دوزن میں سے میں کنواری لڑکیوں کو نہاتے ہوئے دیکھتا تھا، ادھیڑ عمر کی اور بوڑھی عورتوں کو بھی۔ اس کے علاوہ نوجوان مرد بھی نہانے کے لئے آیا کرتے تھے اور جیسا آپ کو معلوم ہے انسان عام زندگی میں وہ حرکتیں نہیں کرتا جو غسلخانے میں کرتا ہے۔"

میں اس بات کو سمجھ نہ سکا۔ لیکن میرے سامنے آئین سٹائن کا نظریۂ اضافیت تھا۔ اس لئے میں نے چنداں پرواہ نہ کی اور سنتا چلا گیا۔ نفاست حسن بولا:

"میں ان غسل خانے میں نہانے والیوں اور نہانے والوں کے متعلق ہی لکھ کر مر جاؤں تو مجھے کوئی افسوس نہ ہوگا۔ اس افسانے کا نام رکھوں گا ——— 'ایک دوزن میں سے!' . . . . اور مر جاؤں گا!"

مجھے نفاست حسن کی اس حرکت پر بہت ہنسی آئی اور میرا جی چاہنے لگا کہ اگر میں اس کا تذکرہ لکھ کر مر جاؤں تو مجھے بھی زندگی میں کوئی حسرت نہ رہ جائے گی۔

مولانا جو نفاست حسن کی تیز تیکھی گفتگو بڑے غور سے سن رہے تھے کچھ نہ بولے۔ نہ جانے نفاست حسن کے دل میں خود ہی خیال آیا کہ اس نے مولانا کی ہتک کی ہے۔ وہ اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہوا۔ بوسے کے لئے اس نے اپنا دایاں گال مولانا کے سامنے پیش کر دیا۔ مولانا نے تبرکاً ایک بوسہ لے لیا۔ اس کے بعد نفاست حسن نے بایاں گال پیش کر دیا۔ مولانا کے نزدیک اب تبرک کا مسئلہ نہیں رہا تھا۔ لیکن انہوں نے پرکھ لیا۔

ہم ان کی باہمی لڑائی کا متوقع تھا۔ لیکن اچانک مولانا نے اٹھ کر بڑے خلوص سے چھاتی پر ہاتھ رکھتے ہوئے کہا:

"دیکھو جانی، اب تم مانو گے۔ میں سومرسٹ ماہم ہوں۔"

نفاست حسن نے اپنی چھاتی پہ ہاتھ رکھتے ہوئے کہا:

"میں سومرسٹ ماہم ہوں۔"

مولانا نے کوئی مزاحمت نہ کی بلکہ اپنی چھاتی پہ ہاتھ رکھتے ہوئے بولے:

"میں سومرسٹ ماہم ہوں۔"

پھر نفاست حسن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ بولے:

"تم سومرسٹ ماہم ہو ——— ہم دونوں سومرسٹ ماہم ہیں . . . . جو ہے سومرسٹ ماہم ہے، جو نہیں ہے وہ بھی سومرسٹ ماہم ہے . . سومرسٹ ماہم بھی سومرسٹ ماہم ہے! . . . . . . "

سعادت حسن منٹو

کالی شلوار

دہلی آنے سے پہلے وہ انبالہ چھاؤنی میں تھی جہاں کئی گورے اس کے گاہک تھے۔ ان گوروں سے ملنے جلنے کے باعث وہ انگریزی کے دس پندرہ جملے سیکھ گئی تھی، ان کو وہ عام گفتگو میں استعمال نہیں کرتی تھی لیکن جب وہ یہاں آئی اور اس کا کاروبار نہ چلا تو ایک روز اس نے اپنی پڑوسن طمنچہ جان سے کہا: "دس لیف ـــــ ویری بیڈ" یعنی یہ زندگی بہت بری ہے جب کہ کھانے ہی کو نہیں ملتا۔

انبالہ چھاؤنی میں اس کا دھندا بہت اچھی طرح چلتا تھا۔ چھاؤنی کے گورے شراب پی کر اس کے پاس آ جاتے تھے اور وہ تین چار گھنٹوں ہی میں آٹھ دس گوروں کو نپٹا کر بیس تیس روپے پیدا کر لیا کرتی تھی۔ یہ گورے اس کے ہم وطنوں کے مقابلے میں بہت اچھے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایسی زبان بولتے تھے جس کا مطلب سلطانہ کی سمجھ میں نہیں آتا تھا مگر ان کی زبان سے یہ لاعلمی اس کے حق میں بہت اچھی ثابت ہوتی تھی۔ اگر وہ اس سے کچھ رعایت چاہتے تو وہ سر ہلا کر کہہ دیا کرتی تھی "صاحب، ہماری سمجھ میں تمہاری بات نہیں آتا" اور اگر وہ اس سے ضرورت سے زیادہ چھیڑ چھاڑ کرتے تو وہ انکو اپنی زبان میں گالیاں دینا شروع کر دیتی تھی۔ وہ حیرت میں اس کے منہ کی طرف دیکھتے تو وہ ان سے کہتی "صاحب تم ایک دم الو کا پٹھا ہے ـــــ حرامزادہ ہے۔ سمجھا" یہ کہتے وقت وہ اپنے لہجے میں سختی پیدا نہ کرتی بلکہ بڑے پیار کے ساتھ ان سے باتیں کرتی۔ گورے ہنس دیتے اور ہنستے وقت وہ سلطانہ کو بالکل الو کے پٹھے دکھائی دیتے۔

مگر یہاں دہلی میں وہ جب سے آئی تھی ایک گورا بھی اس کے یہاں نہیں آیا تھا۔ تین مہینے اس کو ہندوستان کے اس شہر میں رہتے ہو گئے تھے جہاں اس نے سنا تھا کہ بڑے لاٹ صاحب رہتے ہیں، مگر صرف چھ آدمی اس کے پاس آئے تھے۔ صرف چھ یعنی مہینے میں دو اور ان چھ گاہکوں سے اس نے خدا جھوٹ نہ بلوائے تو ساڑھے اٹھارہ روپے وصول کئے تھے۔ تین روپے سے زیادہ پر کوئی مانتا ہی نہیں تھا۔ سلطانہ نے ان میں سے پانچ آدمیوں کو اپنا ریٹ دس روپے بتایا تھا مگر تعجب کی بات ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے یہی کہا "بھئی ہم تین روپے سے ایک کوڑی زیادہ نہ دیں گے۔" جانے کیا بات تھی کہ ان میں سے ہر ایک نے اسے صرف تین روپے کے قابل سمجھا۔ چنانچہ جب چھٹا آیا تو اس نے خود اس سے کہا "دیکھو، میں تین روپے ایک ٹیم کے لوں گی۔ اس سے ایک ادھیلا تم کم کہو تو میں نہ لوں گی۔ اب تمہاری مرضی ہو تو رہو ورنہ جاؤ۔" چھٹے آدمی نے یہ سن کر تکرار نہ کی اور اس کے ہاں ٹھہر گیا۔ جب دوسرے کمرے میں ...... دروازے بند کر کے اپنا کوٹ اتارنے لگا تو سلیمہ نے کہا "لائیے ایک روپیہ دودھ کا۔" اس نے ایک روپیہ تو نہ دیا لیکن نئے بادشاہ کی

چمکتی ہوئی اٹھنی جیب میں سے نکال کر اُس کو دیدی اور سلیمہ نے بھی چپکے سے لے لی کہ چلو جو آیا مال غنیمت ہے۔

ساڑھے اٹھارہ روپے تین مہینوں میں ۔۔۔ بیس روپیہ ماہوار تو اُس کوٹھے کا کرایہ تھا جس کو مالک مکان انگریزی زبان میں فلیٹ کہتا تھا۔ اس فلیٹ میں ایسا پاخانہ تھا جس میں زنجیر کھینچنے سے ساری گندگی پانی کے زور سے ایک دم نیچے نل میں غائب ہو جاتی تھی اور بڑا شور ہوتا تھا۔ شروع شروع میں تو اس شور نے اسے بہت ڈرایا تھا۔ پہلے دن جب وہ رفع حاجت کے لئے اس پاخانے میں گئی تو اس کی کمر میں شدت کا درد ہو رہا تھا۔ فارغ ہو کر جب اٹھنے لگی تو اس نے لٹکی ہوئی زنجیر کا سہارا لے لیا۔ اس زنجیر کو دیکھ کر اس نے خیال کیا چونکہ یہ مکان خاص ہم لوگوں کی رہائش کے لئے تیار کئے گئے ہیں۔ یہ زنجیر اس لئے لٹکائی گئی ہے کہ اُٹھتے وقت تکلیف نہ ہو اور سہارا مل جایا کرے مگر جونہی اس نے زنجیر پکڑ کر اٹھنا چاہا، اوپر کھٹ کھٹ سی ہوئی اور پھر ایک دم پانی اس شور کے ساتھ باہر نکلا کہ ڈر کے مارے اس کے منہ سے چیخ نکل گئی۔

خدا بخش دوسرے کمرے میں اپنا فوٹوگرافی کا سامان درست کر رہا تھا اور ایک صاف بوتل میں ہائیڈروکونین ڈال رہا تھا کہ اس نے سلطانہ کی چیخ سنی۔ دوڑ کر باہر نکلا اور سلطانہ سے کہنے لگا "کیا ہوا ۔۔۔ یہ چیخ تمہاری تھی؟"

سلطانہ کا دل دھڑک رہا تھا۔ "یہ موا پاخانہ ہے کیا ۔۔۔ بیچ میں یہ ریل گاڑیوں کی طرح زنجیر کیا لٹکا رکھی ہے۔ میری کمر میں درد تھا۔ میں نے کہا چلو اس کا سہارا لے لوں گی، پر اس موئی زنجیر کو چھیڑنا تھا کہ ایسا دھماکا ہوا کہ میں تم سے کیا کہوں۔"

اس پر خدا بخش بہت ہنسا تھا اور اس نے سلطانہ کو اس پیخانے کی بابت سب کچھ بتا دیا تھا کہ یہ نئے فیشن کا ہے جس میں زنجیر ہلانے سے سب گندگی نیچے زمین میں دھنس جاتی ہے۔

خدا بخش اور سلطانہ کا آپس میں کیسے سمبندھ ہوا یہ ایک لمبی کہانی ہے۔ خدا بخش راولپنڈی کا تھا۔ انٹرنس پاس کرنے کے بعد اس نے لاری چلانا سیکھا، چنانچہ چار برس تک وہ راولپنڈی اور کشمیر کے درمیان لاری چلانے کا کام کرتا رہا۔ اس کے بعد کشمیر میں اس کی دوستی ایک عورت سے ہو گئی۔ اس کو بھگا کر وہ لاہور لے آیا۔ لاہور میں چونکہ اس کو کوئی کام نہ ملا اس لئے اس نے اس عورت کو پیشے بٹھا دیا۔ دو تین برس تک یہ سلسلہ جاری رہا اور وہ عورت کسی اور کے ساتھ بھاگ گئی۔ خدا بخش کو معلوم ہوا کہ وہ انبالے میں ہے۔ وہ اس کی تلاش میں انبالے آیا اس کو سلطانہ مل گئی۔ سلطانہ نے اس کو پسند کیا۔ چنانچہ دونوں کا سمبندھ ہو گیا۔

خدا بخش کے آنے سے ایک دم سلطانہ کا کاروبار چمک اٹھا۔ عورت چونکہ ضعیف الاعتقاد تھی۔ اس لئے اس نے سمجھا کہ خدا بخش بڑا بھاگوان ہے۔ جس کے آنے سے اتنی ترقی ہو گئی، چنانچہ اس خوش اعتقادی نے خدا بخش کی وقعت اس کی نظروں میں اور بھی بڑھا دی۔

خدا بخش آدمی محنتی تھا۔ وہ سارا دن ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھنا پسند نہیں کرتا تھا، چنانچہ اس نے ایک فوٹوگرافر سے دوستی

پیدا کی جو ریلوے اسٹیشن کے باہر منٹ کیمرے سے فوٹو کھینچا کرتا تھا۔ اس سے اُس نے فوٹو کھینچنا سیکھ لیا پھر سلطانہ سے ساٹھ روپے لیکر کیمرہ بھی خرید لیا۔ آہستہ آہستہ ایک پردہ بنوایا، دو کرسیاں خریدیں اور فوٹو دھونے کا سب سامان لے کر اُس نے علیحدہ اپنا کام شروع کر دیا۔

کام چل نکلا چنانچہ اُس نے تھوڑی ہی دیر کے بعد اپنا اڈہ انبالے چھاؤنی میں قائم کر دیا۔ یہاں وہ گوروں کے فوٹو کھینچتا رہتا ایک مہینے کے اندر اندر اُس کی چھاؤنی کے متعدد لوگوں سے واقفیت ہو گئی چنانچہ وہ سلطانہ کو وہیں لے گیا۔ یہاں چھاؤنی میں خدا بخش کے ذریعے سے کئی گورے سلطانہ کے مستقل گاہک بن گئے اور اُس کی آمدنی پہلے سے دوگنی ہو گئی۔

سلطانہ نے کانوں کے لئے بندے خریدے، ساڑھے پانچ تولے کی آٹھ کنگنیاں بھی بنوالیں۔ دس پندرہ اچھی اچھی ساڑھیاں بھی جمع کر لیں۔ گھر میں فرنیچر وغیرہ بھی آگیا۔ قصہ مختصر یہ کہ انبالہ چھاؤنی میں وہ بڑی خوش حال تھی مگر ایکا ایکی نہ جانے خدا بخش کے دل میں کیا سمائی کہ اُس نے دہلی جانے کی ٹھان لی۔ سلطانہ انکار کیسے کرتی جبکہ وہ خدا بخش کو اپنے لئے بہت مبارک خیال کرتی تھی۔ اُس نے خوشی خوشی دہلی جانا قبول کر لیا بلکہ اُس نے یہ بھی سوچا کہ اتنے بڑے شہر میں جہاں لاٹ صاحب رہتے ہیں، اُس کا دھندا اور بھی اچھا چلے گا۔ اپنی سہیلیوں سے وہ دہلی شہر کی تعریف سن چکی تھی۔ پھر وہاں حضرت نظام الدین اولیا کی خانقاہ تھی جس سے اُسے بے حد عقیدت تھی، چنانچہ جلدی جلدی گھر کا بھاری سامان بیچ باچ کر خدا بخش کے ساتھ دہلی آگئی۔ یہاں پہنچ کر خدا بخش نے بیس روپے ماہوار پر ایک چھوٹا سا فلیٹ لے لیا جس میں وہ دونوں رہنے لگے۔

ایک ہی قسم کے نئے مکانوں کی لمبی سی قطار سڑک کے ساتھ ساتھ چلی گئی تھی۔ میونسپل کمیٹی نے شہر کا یہ حصہ خاص کسبیوں کے لئے مقرر کر دیا تھا تاکہ وہ شہر میں جگہ جگہ اپنے اڈے نہ بنائیں۔ نیچے دکانیں تھیں اور اوپر دو منزلہ رہائشی فلیٹ۔ چونکہ سب عمارتیں ایک ہی ڈیزائن کی تھیں اس لئے شروع شروع میں سلطانہ کو اپنا فلیٹ تلاش کرنے میں بہت دقت محسوس ہوتی تھی۔ پر جب نیچے لانڈری والے نے اپنا بورڈ گھر کی پیشانی پر لگا دیا تو اُس کو ایک پکی نشانی مل گئی۔ "یہاں میلے کپڑوں کی دھلائی کی جاتی ہے" یہ بورڈ پڑھتے ہی وہ اپنا فلیٹ تلاش کر لیا کرتی تھی۔ اسی طرح اُس نے اور بہت سی نشانیاں قائم کر لی تھیں۔ مثلاً بڑے بڑے حروف میں جہاں "کوئلوں کی دکان" لکھا تھا وہاں اُس کی سہیلی ہیرا بائی رہتی تھی جو کبھی کبھی ریڈیو گھر میں گانے جایا کرتی تھی۔ جہاں "شرفا کے کھانے کا اعلیٰ انتظام ہے" لکھا تھا۔ وہاں اُس کی دوسری سہیلی مختار رہتی تھی۔ نواڑ کے کارخانے کے اوپر انوری رہتی تھی۔ جو اس کارخانے کے سیٹھ کے پاس ملازم تھی۔ چونکہ سیٹھ صاحب کو رات کے وقت اپنے کارخانے کی دیکھ بھال کرنا ہوتی تھی اس لئے وہ انوری کے پاس ہی رہتے تھے۔

دوکان کھولتے ہی گاہک تھوڑے ہی آتے ہیں، چنانچہ جب ایک مہینے تک سلطانہ بیکار رہی تو اُس نے یہی سوچ کر اپنے دل کو تسلی دی۔ پر جب دو مہینے گذر گئے اور کوئی آدمی اُس کے کوٹھے پر نہ آیا تو اُسے بہت تشویش ہوئی۔ اُس نے خدا بخش سے کہا۔ کیا بات

ہے خدا بخش! دو مہینے آج پورے ہو گئے ہیں ہمیں یہاں آئے ہوئے، کسی نے ادھر کا رخ ہی نہیں کیا —— مانتی ہوں آج کل بازار بہت مندا ہے، پر اتنا مندا بھی تو نہیں کہ مہینہ بھر میں کوئی شکل دیکھنے ہی میں نہ آئے۔" خدا بخش کو بھی یہ بات بہت عرصے سے کھٹک رہی تھی، مگر وہ خاموش تھا، پر جب سلطانہ نے خود بات چھیڑی تو اس نے کہا: "میں کئی دنوں سے اس کی بابت سوچ رہا ہوں۔ ایک بات سمجھ میں آتی ہے۔ وہ یہ کہ جنگ کی وجہ سے لوگ باگ دوسرے دھندوں میں پڑ کر ادھر کا راستہ بھول گئے ہیں —— یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ . . . ."

وہ اس کے آگے کچھ کہنے ہی والا تھا کہ سیڑھیوں پر کسی کے چڑھنے کی آواز آئی۔ خدا بخش اور سلطانہ دونوں اس آواز کی طرف متوجہ ہوئے۔ تھوڑی دیر کے بعد دستک ہوئی۔ خدا بخش نے لپک کر دروازہ کھولا۔ ایک آدمی اندر داخل ہوا۔ یہ پہلا گاہک تھا جس سے تین روپے میں سودا طے ہوا۔ اس کے بعد پانچ اور آئے، یعنی تین مہینے میں چھ، جن سے سلطانہ نے صرف ساڑھے اٹھارہ روپے وصول کیے۔

بیس روپے ماہوار تو فلیٹ کے کرایے میں چلے جاتے تھے، پانی کا ٹیکس اور بجلی کا بل جدا تھا۔ اس کے علاوہ گھر کے دوسرے خرچ تھے۔ کھانا پینا، کپڑے لتے، دوا دارو اور آمدن کچھ بھی نہیں تھی۔ ساڑھے اٹھارہ روپے تین مہینوں میں آئیں تو اسے آمدن تو نہیں کہہ سکتے۔ سلطانہ پریشان ہو گئی۔ ساڑھے پانچ تولے کی آٹھ کنگنیاں جو اس نے انبالے میں بنوائی تھیں، آہستہ آہستہ بک گئیں۔ آخری کنگنی کی جب باری آئی تو اس نے خدا بخش سے کہا: "تم میری سنو اور چلو واپس انبالے میں۔ یہاں کیا دھرا ہے؟ —— بھئی ہو گا، پر ہمیں تو یہ شہر راس نہیں۔ تمہارا کام بھی وہاں خوب چلتا تھا، چلو، وہیں چلتے ہیں۔ جو نقصان ہوا ہے اس کو اپنا سر صدقہ سمجھو۔ یہ آخری کنگنی بیچ کر آؤ، میں اسباب وغیرہ باندھ کر تیار رکھتی ہوں۔ آج رات کی گاڑی سے یہاں سے چل دیں گے۔"

خدا بخش نے کنگنی سلطانہ کے ہاتھ سے لے لی اور کہا: "نہیں جانِ من! انبالہ اب نہیں جائیں گے، یہیں دہلی میں رہ کر کمائیں گے۔ یہ تمہاری چوڑیاں سب کی سب یہیں واپس آئیں گی۔ اللہ پر بھروسہ رکھو۔ وہ بڑا کارساز ہے۔ یہاں بھی وہ کوئی نہ کوئی اسباب بنا ہی دے گا۔"

سلطانہ چپ ہو رہی۔ چنانچہ آخری کنگنی بھی ہاتھ سے اتر گئی۔ بُچے ہاتھ دیکھ کر اس کو بہت دکھ ہوتا تھا، پر کیا کرتی؟ پیٹ کو بھی آخر کسی حیلے سے بھرنا تھا۔

جب پانچ مہینے گزر گئے اور آمدن خرچ کے مقابلے میں چوتھائی سے بھی کچھ کم رہی تو سلطانہ کی پریشانی اور زیادہ بڑھ گئی۔ خدا بخش بھی سارا دن اب گھر سے غائب رہنے لگا تھا۔ سلطانہ کو اس کا بھی دکھ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پڑوس میں اس کی دو تین ملنے والیاں موجود تھیں جن کے ساتھ وہ اپنا وقت کاٹ سکتی تھی، پر ہر روز ان کے یہاں جانا اور گھنٹوں بیٹھے رہنا اس کو بہت برا لگتا تھا۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس نے ان سہیلیوں سے ملنا جلنا بالکل ترک کر دیا۔ سارا دن وہ اپنے سنسان مکان میں بیٹھی رہتی۔ کبھی چھالیا کاٹتی رہتی، کبھی اپنے پرانے اور پھٹے ہوئے کپڑوں کو سیتی رہتی اور کبھی باہر بالکونی میں آ کر جنگلے کے ساتھ کھڑی ہو جاتی اور سامنے ریلوے شیڈ میں ساکت اور متحرک انجنوں کی طرف گھنٹوں بے مطلب دیکھتی رہتی۔

سڑک کی دوسری طرف مال گودام تھا جو اس کونے سے اُس کونے تک پھیلا ہوا تھا۔ داہنے ہاتھ کو لوہے کی چھت کے نیچے بڑی بڑی گانٹھیں پڑی رہتی تھیں اور ہر قسم کے مال اسباب کے ڈھیر سے لگے رہتے تھے۔ بائیں ہاتھ کو کھلا میدان تھا جس میں بے شمار ریل کی پٹڑیاں بچھی ہوتی تھیں۔ دھوپ میں لوہے کی یہ پٹڑیاں چمکتیں تو سلطانہ اپنے ہاتھوں کی طرف دیکھتی جن پر نیلی نیلی رگیں بالکل ان پٹڑیوں کی طرح اُبھری رہتی تھیں۔ اِس لمبے اور کھلے میدان میں ہر وقت انجن اور گاڑیاں چلتی رہتی تھیں۔ کبھی اِدھر کبھی اُدھر۔ اِن انجنوں اور گاڑیوں کی چھک چھک پھک پھک کی صدا گونجتی رہتی تھی۔ صبح سویرے جب وہ اُٹھ کر بالکونی میں آتی تو ایک عجیب سماں اُسے نظر آتا۔ دھندلکے میں انجنوں کے منہ سے گاڑھا گاڑھا دھواں نکلتا تھا اور گدلے آسمان کی جانب موٹے اور بھاری آدمیوں کی طرح اُٹھتا دکھائی دیتا تھا۔ بھاپ کے بڑے بڑے بادل بھی ایک شور کے ساتھ پٹڑیوں سے اُٹھتے تھے اور پلک جھپکنے میں ہوا کے اندر گھل مل جاتے تھے۔ پھر کبھی کبھی جب وہ گاڑی کے کسی ڈبے کو جسے انجن نے دھکا دے کر چھوڑ دیا ہو اکیلے پٹڑیوں پر چلتا دیکھتی تو اُسے اپنا خیال آتا۔ وہ سوچتی کہ اُسے بھی کسی نے زندگی کی پٹڑی پر دھکا دے کر چھوڑ دیا ہے اور وہ خود بخود جا رہی ہے۔ دوسرے لوگ کانٹے بدل رہے ہیں اور وہ چلی جا رہی ہے —— نہ جانے کہاں۔ پھر ایک روز ایسا آئے گا جب اُس دھکے کا زور آہستہ آہستہ ختم ہو جائے گا اور وہ کہیں رُک جائے گی۔ کسی ایسے مقام پر جو اُس کا دیکھا بھالا نہ ہوگا۔

یوں تو وہ بے مطلب گھنٹوں ریل کی ان ٹیڑھی بانکی پٹڑیوں اور ٹھہرے اور چلتے ہوئے انجنوں کی طرف دیکھتی رہتی تھی۔ پر طرح طرح کے خیال اُس کے دماغ میں آتے رہتے تھے۔ انبالہ چھاؤنی میں جب وہ رہتی تھی تو اسٹیشن کے پاس ہی اُس کا مکان تھا۔ مگر وہاں اُس نے کبھی ان چیزوں کو ایسی نظروں سے نہیں دیکھا تھا۔ اب تو کبھی کبھی اُس کے دماغ میں یہ بھی خیال آتا کہ جو سامنے ریل کی پٹڑیوں کا جال سا بچھا ہے اور جگہ جگہ سے بھاپ اور دھواں اُٹھ رہا ہے ایک بہت بڑا چکلہ ہے۔ بہت سی گاڑیاں ہیں۔ جن کو چند موٹے موٹے انجن اِدھر اُدھر دھکیلتے رہتے ہیں۔ سلطانہ کو تو بعض اوقات یہ انجن سیٹھ معلوم ہوتے جو کبھی کبھی انبالہ میں اُس کے ہاں آیا کرتے تھے۔ پھر کبھی کبھی جب وہ کسی انجن کو آہستہ آہستہ گاڑیوں کی قطار کے پاس سے گزرتا دیکھتی تو اُسے ایسا محسوس ہوتا کہ کوئی آدمی چکلے کے کسی بازار میں سے اوپر کوٹھوں کی طرف دیکھتا جا رہا ہے۔

سلطانہ سمجھتی تھی کہ ایسی باتیں سوچنا دماغ کی خرابی کا باعث ہے چنانچہ جب اِس قسم کے خیال اُس کو آنے لگے تو اُس نے بالکونی میں جانا چھوڑ دیا۔ خدا بخش سے اُس نے بارہا کہا "دیکھو! میرے حال پر رحم کرو۔ یہاں گھر میں رہا کرو۔ میں سارا دن یہاں بیماروں کی طرح پڑی رہتی ہوں" مگر اُس نے ہر بار سلطانہ سے یہ کہہ کر اُس کی تشفی کر دی: "جانِ من —— میں باہر کچھ کمانے کی فکر کر رہا ہوں۔ اللہ نے چاہا تو چند دنوں ہی میں بیڑا پار ہو جائے گا"

پورے پانچ مہینے ہو گئے تھے۔ مگر ابھی تک نہ سلطانہ کا بیڑا پار ہوا تھا نہ خدا بخش کا۔

محرم کا مہینہ سر پر آ رہا تھا مگر سلطانہ کے پاس کالے کپڑے بنوانے کے لئے کچھ بھی نہ تھا۔ مختار نے لیڈی ہیملٹن کی ایک نئی وضع کی قمیص بنوائی تھی جس کی آستینیں کالی جارجٹ کی تھیں۔ اس کے ساتھ میچ کرنے کے لئے اُس کے پاس کالی ساٹن کی شلوار تھی جو کاجل کی

طرح چمکتی تھی۔ انوری نے ریشمی جارجٹ کی ایک بڑی نفیس ساڑھی خریدی تھی۔ اُس نے سلطانہ سے کہا تھا کہ وہ اِس ساڑھی کے نیچے سفید بوسکی کا پیٹی کوٹ پہنے گی کیونکہ یہ نیا فیشن ہے۔ اِس ساڑھی کے ساتھ پہننے کو انوری کالی مخمل کا ایک جوتا لائی تھی۔ جو بڑا نازک تھا۔ سلطانہ نے جب یہ تمام چیزیں دیکھیں تو اُس کو اِس احساس نے بہت دکھ دیا کہ وہ محرم منانے کے لئے ایسا لباس خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتی۔

انوری اور مختار کے پاس یہ لباس دیکھ کر جب وہ گھر آئی تو اُس کا دل بہت مغموم تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک پھوڑا سا اُس کے اندر پیدا ہو گیا ہے۔ گھر بالکل خالی تھا۔ خدا بخش حسبِ معمول باہر تھا۔ دیر تک وہ دری پر گاؤ تکیہ کو سر کے نیچے رکھے لیٹی رہی پر جب اُس کی گردن اونچائی کے باعث اکڑ سی گئی تو وہ اُٹھ کر باہر بالکونی میں چلی گئی۔ تاکہ غم افزا خیالات کو اپنے دماغ میں سے نکال دے۔

سامنے پٹڑیوں پر گاڑیوں کے ڈبے کھڑے تھے۔ پر انجن کوئی بھی نہیں تھا۔ شام کا وقت تھا۔ چھڑکاؤ ہو چکا تھا اس لئے گرد دبا دب گیا تھا۔ بازار میں ایسے آدمی چلنے شروع ہو گئے تھے جو تاک جھانک کرنے کے بعد چپ چاپ گھروں کا رُخ کرتے ہیں۔ ایسے ہی ایک آدمی نے گردن اونچی کر کے سلطانہ کی طرف دیکھا۔ سلطانہ مسکرا دی اور اُس کو بھول گئی کیونکہ اب سامنے پٹڑیوں پہ ایک انجن نمودار ہو گیا تھا۔ سلطانہ نے غور سے اُس کی طرف دیکھنا شروع کیا اور آہستہ آہستہ یہ خیال اُس کے دماغ میں آیا کہ انجن نے بھی کالا لباس پہن رکھا ہے یہ عجیب و غریب خیال دماغ میں سے نکالنے کی خاطر جب اُس نے پھر سڑک کی جانب دیکھا تو وہی آدمی بیل گاڑی کے پاس کھڑا نظر آیا۔ وہی جس نے اُس کی طرف للچائی نظروں سے دیکھا تھا۔ سلطانہ نے ہاتھ سے اُسے اشارہ کیا۔ اُس آدمی نے اِدھر اُدھر دیکھ کر اشارے سے پوچھا، کدھر سے آؤں۔ سلطانہ نے اُسے راستہ بتا دیا۔ وہ آدمی تھوڑی دیر کھڑا رہا مگر پھر بڑی پھرتی سے اوپر چلا آیا۔
سلطانہ نے اُسے دری پر بٹھایا۔ جب وہ بیٹھ گیا تو اُس نے سلسلۂ گفتگو شروع کرنے کے لئے کہا: "آپ اوپر آتے ڈر رہے تھے" وہ آدمی یہ سن کر مسکرایا: "تمہیں کیسے معلوم ہوا ——— ڈرنے کی بات ہی کیا تھی؟" اس پر سلطانہ نے کہا "یہ میں نے اس لئے کہا کہ آپ دیر تک وہیں کھڑے رہے اور پھر کچھ سوچ کر اِدھر آئے۔" وہ یہ سُن کر پھر مسکرا دیا: "تمہیں غلط فہمی ہوئی میں تمہارے اوپر والے فلیٹ کی طرف دیکھ رہا تھا۔ وہاں کوئی عورت کھڑی ایک مرد کو ٹھینگا دکھا رہی تھی۔ مجھے یہ منظر پسند آیا۔ پھر بالکونی میں سبز بلب روشن ہوا تو میں کچھ دیر کے لئے اور ٹھہر گیا۔ سبز روشنی مجھے پسند ہے۔ آنکھوں کو بہت اچھی لگتی ہے۔" یہ کہہ کر اُس نے کمرے کا جائزہ لینا شروع کر دیا۔ پھر وہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ سلطانہ نے پوچھا: "آپ جا رہے ہیں؟" اُس آدمی نے جواب دیا "نہیں، میں تمہارے اِس مکان کو دیکھنا چاہتا ہوں ——— چلو مجھے تمام کمرے دکھاؤ"
سلطانہ نے اُس کو تینوں کمرے ایک ایک کر کے دکھا دیئے۔ اُس آدمی نے بالکل خاموشی سے اِن کمروں کا معائنہ کیا۔ جب وہ

دونوں پھر اُسی کمرے میں آگئے جہاں پہلے بیٹھے تھے۔ تو اس آدمی نے کہا "میرا نام شنکر ہے۔"

سلطانہ نے پہلی بار غور سے شنکر کی طرف دیکھا۔ وہ متوسط قد کا معمولی شکل و صورت کا آدمی تھا۔ مگر اس کی آنکھیں غیر معمولی طور پر صاف اور شفاف تھیں۔ کبھی کبھی ان میں ایک عجیب قسم کی چمک بھی پیدا ہوتی تھی۔ گٹھیلا اور کسرتی بدن تھا کنپٹیوں پر اُس کے بال سفید ہو رہے تھے۔ گرم پتلون پہنے تھا۔ سفید قمیص تھی جس کا کالر گردن پر سے اوپر کو اُٹھا ہوا تھا۔

شنکر کچھ اس طرح دری پر بیٹھا تھا کہ معلوم ہوتا تھا شنکر کے بجائے سلطانہ گاہک ہے۔ اس احساس نے سلطانہ کو قدرے پریشان کر دیا۔ چنانچہ اُس نے شنکر سے کہا "فرمائیے۔۔۔۔۔"

شنکر بیٹھا تھا، یہ سن کر لیٹ گیا "میں کیا فرماؤں، کچھ تم ہی فرماؤ۔ بلایا تمہیں نے ہے مجھے۔" جب سلطانہ کچھ نہ بولی تو وہ اُٹھ بیٹھا "میں سمجھا، اب مجھ سے سنو، جو کچھ تم نے سمجھا، غلط ہے، میں اُن لوگوں میں سے نہیں ہوں جو کچھ دے جایا کرتے ہیں۔ ڈاکٹروں کی طرح میری بھی فیس ہے۔ مجھے جب بلایا جائے تو فیس دینا ہی پڑتی ہے۔"

سلطانہ یہ سن کر چکرا گئی۔ مگر اس کے باوجود اسے بے اختیار ہنسی آگئی۔ "آپ کیا کام کرتے ہیں؟"

شنکر نے جواب دیا "یہی جو تم لوگ کرتے ہو"

"کیا؟"

"تم کیا کرتی ہو؟"

"میں۔۔۔۔ میں۔۔۔ میں کچھ بھی نہیں کرتی۔"

"میں بھی کچھ نہیں کرتا"

سلطانہ نے بھنا کر کہا "یہ تو کوئی بات نہ ہوئی ——— آپ کچھ نہ کچھ تو ضرور کرتے ہوں گے۔"

شنکر نے بڑے اطمینان سے جواب دیا "تم بھی کچھ نہ کچھ ضرور کرتی ہو گی۔"

"جھک مارتی ہوں۔"

"میں بھی جھک مارتا ہوں۔"

"تو آؤ دونوں جھک ماریں"

"میں حاضر ہوں مگر جھک مارنے کے دام میں کبھی نہیں دیا کرتا۔"

"ہوش کی دوا کرو ——— یہ لنگر خانہ نہیں۔"

"اور میں بھی والنٹیر نہیں ہوں۔"

سلطانہ یہاں رُک گئی۔ اُس نے پوچھا: "یہ والنٹیر کون ہوتے ہیں"

شنکر نے جواب دیا: "اُلو کے پٹھے"

"میں بھی اُلو کی پٹھی نہیں"

"مگر وہ آدمی خدابخش جو تمہارے ساتھ رہتا ہے ضرور اُلو کا پٹھا ہے"

"کیوں؟"

"اِس لئے کہ وہ کئی دنوں سے ایک ایسے خدارسیدہ فقیر کے پاس اپنی قسمت کھلوانے کی خاطر جا رہا ہے جس کی اپنی قسمت زنگ لگے تالے کی طرح بند ہے" یہ کہہ کر شنکر ہنسا۔

اِس پر سلطانہ نے کہا: "تم ہندو ہو اِسی لئے ہمارے ان بزرگوں کا مذاق اُڑاتے ہو"

شنکر مسکرا دیا "ایسی جگہوں پر ہندو مسلم سوال پیدا نہیں ہوا کرتے۔ پنڈت مالویہ اور مسٹر جناح اگر یہاں آئیں تو وہ بھی شریف آدمی بن جائیں"

"جانے تم کیا اوٹ پٹانگ باتیں کرتے ہو ---- بولو رہو گے؟"

"اُسی شرط پر جو میں پہلے بتا چکا ہوں"

سلطانہ اُٹھ کھڑی ہوئی "تو جاؤ رستہ پکڑو"

شنکر آرام سے اُٹھا۔ پتلون کی جیبوں میں اُس نے اپنے دونوں ہاتھ ٹھونسے اور جاتے ہوئے کہا: "میں کبھی کبھی اِس بازار سے گزرتا ہوں، جب بھی تمہیں میری ضرورت ہو بلا لینا ---- میں بہت کام کا آدمی ہوں"

شنکر چلا گیا اور سلطانہ کالے لباس کو بھول کر دیر تک اُس کے متعلق سوچتی رہی۔ اس آدمی کی باتوں نے اُس کے دُکھ کو بہت ہلکا کر دیا تھا۔ اگر وہ انبالے میں آیا ہوتا جہاں وہ خوشحال تھی۔ تو اُس نے کسی اور ہی رنگ میں اِس آدمی کو دیکھا ہوتا اور بہت ممکن ہے کہ اُسے دھکے دیکر باہر نکال دیا ہوتا۔ مگر یہاں چونکہ وہ بہت اداس رہتی تھی اِس لئے شنکر کی باتیں اُسے پسند آئیں۔

شام کو جب خدابخش آیا تو سلطانہ نے اُس سے پوچھا "تم آج سارا دن کدھر غائب رہے ہو؟"

خدابخش تھک کر چور چور ہو رہا تھا۔ کہنے لگا "پرانے قلعے کے پاس سے آ رہا ہوں۔ وہاں ایک بزرگ کچھ دنوں سے ٹھہرے ہوئے ہیں اُنہی کے پاس ہر روز جاتا ہوں کہ ہمارے دن پھر جائیں ----"

"کچھ اُنہوں نے تم سے کہا؟"

"نہیں ابھی وہ مہربان نہیں ہوئے ---- پر سلطانہ میں جو اُن کی خدمت کر رہا ہوں وہ اکارت کبھی نہیں جائے گی۔ اللہ

کا فضل شاملِ حال رہا تو ضرور وارے نیارے ہو جائیں گے۔"

سلطانہ کے دماغ میں محرم منانے کا خیال سمایا ہوا تھا۔ خدا بخش سے روتی آواز میں کہنے لگی۔ "سارا سارا دن باہر غائب رہتے ہو۔ میں یہاں پنجرے میں قید رہتی ہوں۔ نہ کہیں جا سکتی ہوں۔ محرم سر پہ آ گیا ہے، کچھ تم نے اس کی بھی فکر کی کہ مجھے کالے کپڑے چاہئیں۔ گھر میں پھوٹی کوڑی تک نہیں۔ کنگنیاں تھیں سو وہ ایک ایک کر کے بک گئیں۔ اب تم ہی بتاؤ کیا ہو گا؟ ——— یوں فقیروں کے پیچھے کب تک مارے مارے پھرا کرو گے۔ مجھے تو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہاں دلی میں خدا نے بھی ہم سے منہ موڑ لیا ہے۔ میری سنو تو اپنا کام شروع کر دو۔ کچھ تو سہارا ہو ہی جائے گا۔"

خدا بخش دری پر لیٹ گیا اور کہنے لگا "پر یہ کام شروع کرنے کے لئے بھی تو تھوڑا بہت سرمایہ چاہیئے ——— خدا کے لئے اب ایسی دکھ بھری باتیں نہ کرو۔ مجھ سے برداشت نہیں ہو سکتیں۔ میں نے سچ مچ انبالہ چھوڑنے میں سخت غلطی کی، پر جو کرتا ہے اللہ ہی کرتا ہے اور ہماری بہتری ہی کے لئے کرتا ہے۔ کیا پتہ ہے کچھ دیر اور تکلیف برداشت کرنے کے بعد ہم . . . "

سلطانہ نے بات کاٹ کر کہا "تم خدا کے لئے کچھ کرو۔ چوری کرو یا ڈاکہ ڈالو، پر مجھے ایک شلوار کا کپڑا ضرور لا دو۔ میرے پاس سفید بوسکی کی ایک قمیص پڑی ہوئی ہے۔ اس کو میں کالا رنگوا لوں گی۔ سفید نینون کا ایک نیا دوپٹہ بھی میرے پاس موجود ہے، وہی جو تم نے دیوالی پر مجھے لا کر دیا تھا، یہ بھی قمیص کے ساتھ ہی کالا رنگوا لیا جائے گا۔ ایک صرف شلوار کی کسر ہے، سو وہ تم کسی نہ کسی طرح پیدا کر دو . . . . . دیکھو تمہیں میری جان کی قسم، کسی نہ کسی طرح ضرور لا دو ——— میری بھینٹ کھاؤ اگر نہ لاؤ۔"

خدا بخش اٹھ بیٹھا "اب تم خواہ مخواہ زور دیئے چلی جا رہی ہو ——— میں کہاں سے لاؤں گا ——— افیم کھانے کے لئے تو میرے پاس پیسہ نہیں۔"

"کچھ بھی کرو مگر مجھے ساڑھے چار گز کالی ساٹن لا دو۔"

"دعا کرو کہ آج رات ہی اللہ دو تین آدمی بھیج دے۔"

"لیکن تم کچھ نہیں کرو گے ——— تم اگر چاہو تو ضرور اتنے پیسے پیدا کر سکتے ہو۔ جنگ سے پہلے ساٹن بارہ چودہ آنے گز مل جاتی تھی۔ اب سوا روپے گز کے حساب سے ملتی ہے۔ ساڑھے چار گزوں پر کتنے روپے خرچ ہو جائیں گے؟"

"اب تم کہتی ہو تو میں کوئی حیلہ کروں گا۔" یہ کہہ کر خدا بخش اٹھا "لو اب ان باتوں کو بھول جاؤ، میں ہوٹل سے کھانا لے آؤں۔"

ہوٹل سے کھانا آیا، دونوں نے مل کر زہر مار کیا اور سو گئے۔ صبح ہوئی، خدا بخش پرانے قلعے والے فقیر کے پاس چلا گیا اور سلطانہ اکیلی رہ گئی۔ کچھ دیر لیٹی رہی، کچھ دیر سوئی رہی، ادھر ادھر کمروں میں ٹہلتی رہی۔ دوپہر کا کھانا کھانے کے بعد اس نے اپنا سفید نینون کا دوپٹہ اور سفید بوسکی کی قمیص نکالی اور نیچے لانڈری والے کو رنگنے کے لئے دے آئی۔ کپڑے دھونے کے علاوہ وہاں رنگنے کا کام

بھی ہوتا تھا۔

یہ کام کرنے کے بعد اُس نے واپس آکر فلموں کی کتابیں پڑھیں۔ جن میں اُس کے دیکھے ہوئے فلموں کی کہانی اور گیت چھپے ہوئے تھے۔ یہ کتابیں پڑھتے پڑھتے وہ سو گئی۔ جب اُٹھی تو چار بج چکے تھے کیونکہ دھوپ آنگن میں موری کے پاس پہنچ چکی تھی۔ نہا دھو کر فارغ ہوئی تو گرم چادر اوڑھ کر بالکونی میں آکھڑی ہوئی۔

قریباً ایک گھنٹہ سلطانہ بالکونی میں کھڑی رہی۔ اب شام ہو گئی تھی۔ بتیاں روشن ہو رہی تھیں۔ نیچے سڑک میں رونق کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ سردی میں تھوڑی سی شدت ہو گئی تھی مگر سلطانہ کو یہ ناگوار معلوم نہ ہوئی۔ وہ سڑک پر آتے جاتے تانگوں اور موٹروں کی طرف ایک عرصے سے دیکھ رہی تھی۔ دفعتاً اُسے شنکر نظر آیا۔ مکان کے نیچے پہنچ کر اُس نے گردن اونچی کی اور سلطانہ کی طرف دیکھ کر مسکرا دیا۔ سلطانہ نے غیر ارادی طور پر ہاتھ کا اشارہ کیا اور اُسے اوپر بلا لیا۔

جب شنکر اوپر آ گیا تو سلطانہ بہت پریشان ہوئی کہ اُس سے کیا کہے۔ دراصل اُس نے ایسے ہی بنا سوچے سمجھے اُسے اشارہ کر دیا تھا۔ شنکر بے حد مطمئن تھا۔ جیسے اُس کا اپنا گھر ہے۔ چنانچہ بڑی بے تکلفی سے پہلے روز کی طرح وہ گاؤ تکیہ سر کے نیچے رکھ کر لیٹ گیا۔ جب سلطانہ نے دیر تک اُس سے کوئی بات نہ کی تو اُس نے کہا "تم مجھے سو دفعہ بلا سکتی ہو اور سو دفعہ ہی کہہ سکتی ہو کہ چلے جاؤ ——— میں ایسی باتوں پر کبھی ناراض نہیں ہوا کرتا۔"

سلطانہ کشمکش میں گرفتار ہو گئی۔ کہنے لگی "نہیں بیٹھو! تمہیں جانے کو کون کہتا ہے"

شنکر اس پر مسکرا دیا "تو میری شرطیں تمہیں منظور ہیں۔"

"کیسی شرطیں؟" سلطانہ نے ہنس کر کہا "کیا نکاح کر رہے ہو مجھ سے؟"

"نکاح اور شادی کیسی؟ ——— نہ تم عمر بھر میں کسی سے نکاح کرو گی نہ میں ——— یہ رسمیں ہم لوگوں کے لئے نہیں ——— چھوڑو ان فضولیات کو، کوئی کام کی بات کرو۔"

"بولو کیا بات کروں؟"

"تم عورت ہو ——— کوئی ایسی بات شروع کرو جس سے دو گھڑی دل بہل جائے ——— اس دنیا میں صرف دوکانداری ہی دوکانداری نہیں، کچھ اور بھی ہے ———"

سلطانہ ذہنی طور پر اب شنکر کو قبول کر چکی تھی۔ کہنے لگی "صاف صاف کہو، تم مجھ سے کیا چاہتے ہو"

"جو دوسرے چاہتے ہیں" شنکر اُٹھ کر بیٹھ گیا۔

"تم میں اور دوسروں میں پھر فرق ہی کیا رہا۔"

"تم میں اور مجھ میں کوئی فرق نہیں۔ اُن میں اور مجھ میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جو پوچھنا نہیں چاہئیں خود سمجھنا چاہئیں۔"

سلطانہ نے تھوڑی دیر تک شنکر کی اس بات کو سمجھنے کی کوشش کی پھر کہا "میں سمجھ گئی ہوں۔"

"تو کہو کیا ارادہ ہے"

"تم جیتے میں ہاری، پر میں کہتی ہوں آج تک کسی نے ایسی بات قبول نہ کی ہوگی"

"تم غلط کہتی ہو ——— اسی محلے میں تمہیں ایسی سادہ لوح عورتیں بھی مل جائیں گی جو یقین نہیں کریں گی کہ عورت ایسی ذلت قبول کر سکتی ہے جو تم بغیر کسی احساس کے قبول کرتی رہی ہو۔ لیکن اُن کے نہ یقین کرنے کے باوجود تم ہزاروں کی تعداد میں موجود ہو ——— تمہارا نام سلطانہ ہے نا؟"

شنکر اُٹھ کھڑا ہوا اور ہنسنے لگا "میرا نام شنکر ہے ——— یہ نام بھی عجب اوٹ پٹانگ ہوتے ہیں۔ چلو اندر چلیں"

شنکر اور سلطانہ دری والے کمرے میں واپس آئے تو دونوں ہنس رہے تھے۔ جانے کس بات پر۔ جب شنکر جانے لگا تو سلطانہ نے کہا "شنکر، میری ایک بات مانو گے؟"

شنکر نے جواباً کہا "پہلے بات بتاؤ"

سلطانہ کچھ جھینپ سی گئی "تم کہو گے میں دام وصول کرنا چاہتی ہوں مگر . . . ."

"کہو کہو ——— رک کیوں گئی ہو"

سلطانہ نے جرأت سے کام لے کر کہا "بات یہ ہے کہ محرم آ رہا ہے اور میرے پاس اتنے پیسے نہیں کہ میں کالی شلوار بنوا سکوں ——— یہاں کے سارے دکھڑے تو تم مجھ سے سن ہی چکے ہو قمیص اور دوپٹہ میرے پاس موجود تھا جو میں نے آج رنگوانے کے لئے دے دیا ہے۔"

شنکر نے یہ سنکر کہا "تم چاہتی ہو کہ میں تمہیں کچھ روپے دیدوں جو تم یہ کالی شلوار بنوا سکو۔"

سلطانہ نے فوراً ہی کہا "نہیں، میرا مطلب یہ ہے اگر ہو سکے تو تم مجھے ایک کالی شلوار بنوا دو۔"

شنکر مسکرایا "میری جیب میں تو اتفاق ہی سے کبھی کچھ ہوتا ہے، بہر حال میں کوشش کروں گا۔ محرم کی پہلی تاریخ کو تمہیں یہ شلوار مل جائے گی۔ لو بس اب خوش ہو گئیں۔ پھر سلطانہ کے بُندوں کی طرف دیکھ کر شنکر نے پوچھا "کیا یہ بندے تم مجھے دے سکتی ہو؟"

سلطانہ نے ہنس کر کہا "تم انہیں کیا کرو گے چاندی کے معمولی بندے ہیں —— زیادہ سے زیادہ پانچ روپے کے ہوں گے۔"
اس پر شنکر نے کہا "میں نے تم سے بندے مانگے ہیں۔ ان کی قیمت نہیں پوچھی۔ بولو دیتی ہو"
"لے لو" یہ کہہ کر سلطانہ نے بندے اتار کر شنکر کو دے دیئے۔ اُس کو بعد میں افسوس ہوا مگر شنکر جا چکا تھا۔

سلطانہ کو قطعاً یقین نہیں تھا کہ شنکر اپنا وعدہ پورا کرے گا۔ مگر آٹھ روز کے بعد محرم کی پہلی تاریخ کو صبح نو بجے دروازے پر دستک ہوئی۔ سلطانہ نے دروازہ کھولا تو شنکر کھڑا تھا۔ اخبار میں لپٹی ہوئی ایک چیز اُس نے سلطانہ کو دی اور کہا "ساٹن کی کالی شلوار ہے —— دیکھ لینا۔ شاید لمبی ہو —— میں اب چلتا ہوں۔"
شنکر شلوار دے کر چلا گیا اور کوئی بات اُس نے سلطانہ سے نہ کی۔ اُس کی پتلون میں شکنیں پڑی ہوئی تھیں۔ بال بکھرے ہوئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ابھی ابھی سو کر اُٹھا ہے اور سیدھا اِدھر ہی چلا آیا ہے۔
سلطانہ نے کاغذ کھولا۔ ساٹن کی کالی شلوار تھی ایسی ہی جیسی کہ وہ انوری کے پاس دیکھ کر آئی تھی۔ سلطانہ بہت خوش ہوئی۔ بندوں اور اُس سودے کا جو افسوس اُسے ہوا تھا اس شلوار نے اور شنکر کی وعدہ ایفائی نے دور کر دیا۔
دوپہر کو وہ نیچے لانڈری والے سے اپنی رنگی ہوئی قمیص اور دوپٹہ لے آئی۔ تینوں کالے کپڑے اُس نے جب پہن لیئے تو دروازے پر دستک ہوئی۔ سلطانہ نے دروازہ کھولا تو انوری اندر داخل ہوئی۔ اُس نے سلطانہ کے تینوں کپڑوں کی طرف دیکھا اور کہا "قمیص اور دوپٹہ تو رنگا ہوا معلوم ہوتا ہے، پر یہ شلوار نئی ہے —— کب بنوائی؟"
سلطانہ نے جواب دیا "آج ہی درزی لایا ہے" یہ کہتے ہوئے اُس کی نظریں انوری کے کانوں پر پڑیں "یہ بندے تم نے کہاں سے لیے؟"
انوری نے جواب دیا "یہ آج ہی منگوائے ہیں"
اس کے بعد دونوں کو تھوڑی دیر تک خاموش رہنا پڑا۔

عبدالرحمٰن چغتائی

لگان

کھلیان جل رہا تھا۔ ناتھو۔ ناجی۔ بشیر۔ سب کے سب اس کے سامنے کھڑے دیوانوں کی طرح قہقہے لگا رہے تھے "محنت کا پھل" ناتھو نے کہا۔ "ایسا ہی ہوتا ہے" وہ اور زور سے ہنسے اُن کے قہقہوں کی آواز شعلوں میں مل گئی۔ یہ پہلا مچان۔ یہ پہلی چپاتی تھی جس پر رونے پیٹنے کی بجائے بے دریغ قہقہے لگائے جا رہے تھے۔ آگ کے شعلے' ان میں دکھ' درد' دھرتی کی بلائیں' بھیانک آوازیں سبھی کچھ تھا۔ مگر وہ ہنسی جو تاج کی سیوا کرنے والے ہنس رہے تھے۔ شعلوں میں لپٹی ہوئی پوری قوت کے ساتھ ان کے جذبات کی ترجمانی کر رہی تھی۔ "یہ جزا ہے ہماری ریاضتوں اور دعاؤں کی" بندہ کھلیان کے گرد کھڑا چلا چلا کر کہہ رہا تھا۔ کسانوں کے گاڑھے پسینے کی کمائی بے دریغ جل رہی ہے۔ بندہ کی آنکھوں کے سامنے یہ واقع' جسے واقع ہوئے برسوں گزر گئے تھے آج حقیقت سے بھی زیادہ روشن نظر آ رہا تھا۔ کھلیان جلانے والوں میں بندہ بھی شامل تھا۔ اسے امیدیں لہراتی ہوئی دکھائی دیں شعلوں کی زبانیں۔ وہ خون کا سا رنگ۔ گویا تمام گاؤں کا کفارہ دیا جا رہا تھا۔

بندہ چونک اٹھا۔ جیسے کسی ڈراؤنے خواب نے جگا دیا ہو۔ رات کا وقت تھا۔ وہ اطمینان سے زمین پر لیٹا ہوا' پاؤں پسارے نیند کی دنیا میں بہہ جانا چاہتا تھا۔ پر نیند اس کے نزدیک نہ آتی تھی۔ مگر گذشتہ کی یاد' وہ بھولی بسری آرزوئیں۔ امیدیں بن بن کر آنکھوں کے سامنے آ رہی تھیں۔ چاہتا تھا۔ آواز کو بلند کر دے۔ "اور کہہ دے"۔ "اپنے فرائض سے ہرگز غافل نہیں ہوں۔"

بندہ کسان تھا۔ مدتیں ہوئیں اس نے اپنے گاؤں کو چھوڑ دیا تھا۔ کسان شہر میں پہنچ کر مزدور بن گیا تھا۔ مطمئن تھا۔ کہ اس کی مشقت اسے کسی کا محتاج نہیں ہونے دیتی اور وہ زندگی کے دن اپنے آپ سے نفرت کئے بغیر گزار رہا ہے۔ اس نے محسوس کیا کہ کھلیان جل رہا ہے اسی طرح جس طرح آج سے برسوں پہلے جلایا گیا تھا۔ وہ اور اس کے ساتھی کھلیان کے گرد ناچ رہے ہیں۔ قہقہے پر قہقہے لگا رہے ہیں۔ اس کی آنکھوں کے سامنے وہی دنیا' وہی گاؤں' وہی لوگ تھے جن کے لئے وہ ہر طرح کی اذیتیں اٹھانے کا بیڑا اٹھا چکے تھے۔ زمین۔ لگان بنئے کا قرضہ سبھی کچھ تھا جو دیدہ دانستہ اس نے برسوں سے بھلا رکھا تھا۔ اس نے دیکھا وہی جگہ ہے جہاں اس نے جنم لیا تھا۔ جہاں وہ پرورش پا کر بڑا ہوا تھا۔ اس نے بڑی بڑی محنتیں اور ریاضتیں کی تھیں اور ہمیشہ خوش اعتقادی سے کہا تھا۔ "یہ گاؤں ہم کو ایک دن جنت کے دروازے تک پہنچا دے گا جہاں زندگی میں سکھ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔"

بندہ نے جب گاؤں چھوڑا۔ تو وہ اکیلا نہ تھا۔ سبھی تھے۔ وہ اور اس کے ساتھی جنہوں نے اپنی اپنی محنت اور روزی کو آگ لگا کر تماشہ

دیکھا تھا۔ برسوں گزر جانے کے بعد بھی وُہ یہ بھول نہ سکا اس احساس کو دل سے نہ نکال سکا۔ کہ وہ شہر میں اجنبی ہے شہر والوں نے بھی ایک پل کیلئے یہ فراموش نہ کیا تھا۔ کہ بلندہ گاؤں سے آکر شہر میں آباد ہوا ہے۔ وُہ اپنی روزی کے ساتھ ہمیشہ دیانتداری برتتا تھا۔ وہ خون پسینہ ایک کر دیتا تھا لیکن جب وہ یہ سنتا کہ شہر کے لوگ اس پر رحم کھا کر اس کے لئے مزدوری مہیا کرتے ہیں۔ تو اس کا دل بیٹھ جاتا۔ اس وقت اسے گاؤں کی یاد ستانے لگتی اور وہ دیوانوں کی طرح منہ اٹھائے وطن کو بھاگ جانا چاہتا تھا۔ لیکن ناکامی کچھ کرنے نہ دیتی تھی۔ اور وُہ ایک لمبا سانس لیتا اور کہتا شہری اور شہر بہت اچھے ہیں۔ جہاں مزدوری کے ساتھ لگان دینا نہیں پڑتا۔

بلندہ چاہتا تھا کہ نیند اس پر غلبہ پا جائے، وہ سو جائے، وُہ تھوڑے عرصہ کے لئے پھر سب کچھ بھول جائے مگر پرانی یاد اتنی دلفریب اور دلکش تھی کہ آنکھیں بند ہوتے ہوتے اس کی نیند اچاٹ ہو گئی۔ اُسے یہی نظر آ رہا تھا کھلیان جل رہا ہے وہ اور اس کے ساتھی سب کے سب مخبوط الحواسوں کی طرح چلا رہے ہیں۔ اُسے یاد تھا کہ کھلیان کو آگ اسی نے لگائی تھی۔ جوانی کی ترنگ تھی۔ وُہ چاہتے تھے کھلیان جل جائے اور جل کر راکھ کا ڈھیر ہو جائے۔ سال بھر کی محنت، وہ کھلیان کتنا اونچا اور کتنا بلند تھا۔ اس کے گرد ناچتے ہوئے ہمارے سائے بھوتوں کے سائے نظر آ رہے تھے۔ کہتے ہیں، بھوت کھلیان جلانے کے عادی ہیں۔ اس روز بھی تو آگ بھوتوں ہی نے لگائی تھی۔ وُہ محنت کا پھل اور حاصل۔ وہ موتی کے دانوں کی طرح نتھرا اور دھلا ہوا۔ صاف ستھرا کھلیان ہماری آنکھوں کے سامنے جل کر راکھ کا ڈھیر ہو گیا۔ کھلیان ہم ہی نے تو جلایا تھا۔ ہم نے لگان ادا نہ کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا "کھلیان جل جائے۔ راکھ ہو جائے۔ قحط پڑ جائے۔ گاؤں کا گاؤں بھوکا مر جائے، میں مر جاؤں۔ تو مر جائے۔" تحصیلدار کہتا تھا "مگر لگان کبھی معاف نہ ہو گا۔" ذیلدار نے کہا تھا۔ زمیندار نے سمجھایا تھا جو آتا تھا یہی کہتا تھا۔ پر ہم کسی کی بات سے متاثر نہ ہوئے۔ ہم میں سے کسی کا رنگ زرد نہیں پڑا۔ ناچ بھی تو بند نہ ہوا۔ فضا رنگین ہو گئی تھی۔ اور ان شعلوں کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا۔ جن میں لگان جل رہا تھا۔

بلندہ کو یاد تھا۔ سب نے مل کر فیصلہ کیا تھا۔ کہ اپنی کمائی کو اپنے حاصل کو سال بھر خون پسینہ ایک کر کے پیدا کی ہوئی دولت کو آگ لگا دیجیے کیونکہ بنئے کا قرضہ اور لگان کی ادائیگی کھلیان نہیں چکا سکتا۔ وُہ چپ چاپ خیالات کی رو میں پہلو بدل کر اوندھا لیٹ گیا۔ اس کا اضطراب اور ہیجان بڑھ رہا تھا۔ پاس ہی اس کی بیوی پڑی سو رہی تھی۔ چاہتا تھا بیوی کے قریب ہو جائے اس پر اپنا بازو رکھ دے۔ تاکہ وُہ جاگ اٹھے لیکن گاؤں کی یاد تھی۔ کہ تازہ ہوتی جا رہی تھی۔ اور وہ تھا بے کل ہوتا جا رہا تھا۔ رات قدم بڑھائے بڑھتی آ رہی تھی۔ اسے یاد آیا۔ آج کی رات اور اس رات میں کوئی نمایاں فرق نہیں جب انہوں نے کھلیان جلایا تھا۔

دیا، خاموشی کے ساتھ جل رہا تھا۔ سرسوں کا تیل۔ دھواں نقش کی ہوئی تصویروں کی مانند خیالوں کے تسلسل کی طرح پھیلتا۔ بل کھاتا۔ اور اندھیرے میں کھو جاتا۔ نہ کوئی پتنگہ، نہ پروانہ، دیئے کے گرد کچھ بھی نہ تھا۔ جس سے اس کی توجہ بدل جاتی۔ رات کا ہر قدم آگے کی طرف بڑھ رہا تھا۔ وُہ واقعات جو برسوں ہوئے پیش آئے تھے۔ اسے تازہ دم بناتے جا رہے تھے۔ چاہتا تھا کہ اٹھ کر بھاگ جائے، ساتھیوں

کی دیکھ بھال کرے ان کو ڈھونڈھ نکالے، ان کا منہ چوم لے، اور کہے ارادوں کو پورا کرنے کے لئے کھلیان تو کیا بڑی بڑی قربانیاں دینی پڑتی ہیں۔ بلندہ کی بیوی اس کے پہلو میں اطمینان کی نیند سو رہی تھی۔ وہ ایک دوسرے سے دوئی محسوس نہ کرتے تھے۔ وہ ایک دوسرے سے ذرا بھی خائف نہ تھے۔ وہ تو ایسے تھے گویا ایک دوسرے کے لئے بنائے گئے ہوں۔

بلندہ سوچنے لگا آخر ہم نے کھلیان جلایا کیوں تھا؟ اس بے دردی اور لاپرواہی سے کھلیان جلانے کی آخر ضرورت کیا تھی۔ گاؤں والے ہمدردی کر رہے تھے۔ مگر ہم تو سب پر پھبتیاں کس رہے تھے قہقہے پر قہقہے لگا رہے تھے۔ اور کسی کو بھی خاطر میں نہ لاتے تھے۔ وہ دن کیسے یاد نہیں جب ہل چلایا گیا۔ پھر بیج ڈالا گیا، پانی لگایا۔ ایک ایک دانے کی سیوا کی۔ گیہوں پھوٹ نکلا تو ہر طرف سبزہ ہی سبزہ لہرانے لگا جب پک گیا تو اس کا سنہری رنگ کیا بھلا معلوم ہوتا تھا۔ سونے کی طرح دانہ دانہ چمک رہا تھا۔ مجھے یاد ہے جب کھلیان لگایا جا رہا تھا۔ تو ہم نے کتنی دعائیں کی تھیں۔ کھلیان کتنا شاندار کتنا اونچا اٹھ گیا تھا۔ نگاہیں اس سے سیراب ہوتی تھیں۔ جو آتا تھا یہی کہتا تھا۔ یہ گیہوں یہ کھلیان سونے اور جواہرات کا ڈھیر ہے۔ ایک ایک دانہ سونے کی ایک ایک اشرفی سے کیا کم ہوگا۔

ہم نے دعاؤں کا ناش کر دیا تھا۔ امیدوں کو آگ لگا دی تھی۔ آرزوؤں کا خون بہا دیا تھا۔ دنیا کہتی تھی کسان کا خرمن جل رہا ہے کسان کے گاڑھے پسینے کی کمائی برباد ہو رہی ہے۔ مگر یہ رو ناجی اور میری آنکھوں کے سامنے جو کچھ دکھائی دے رہا تھا۔ گاؤں والوں نے کبھی دیکھا سوچا نہ تھا۔ گاؤں ہمارے جینے مرنے کا سہارا، اور کھلیان ہماری محنتوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن کسی کو جرأت نہ تھی۔ کہ وہ ہمارے عمل پر نقطہ چینی کرتا۔ تحصیلدار ذیلدار چھپ چھپ کر افواہیں پھیلاتے تھے۔ اپنی اپنی رائے بیان کرتے۔ لگان کی معافی اور اپنی سفارشوں کا ذکر کرتے تھے۔ لیکن ہم کہتے تھے پہلے قرضے ادا نہیں ہوئے بنئے کے تمسکات ہماری گردنوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ زمینوں کے نئے پٹے اور لگان، کسان کو کیا کچھ کرنا ہے۔

کھلیان کا جلنا ایک نظام کے مٹنے کا خاکہ تھا۔ جو ہم نے تیار کیا تھا۔ وہ ہماری جان بازی کی آخری ہچکی تھی۔ چوٹ کی نوعیت اور اثرات کو سمجھنے کی کس میں اہلیت تھی۔ لیکن مستقبل بھوک کے مرنے اور کھلیان جلانے کے بعد ہی نظر آتا ہے۔

اندھیرے میں اس کی آنکھیں خطرناک طور پر چمک رہی تھیں۔ صحن کے سامنے والی دیوار میں ایک روزن تھا۔ اس میں سے بکھرے ہوئے ستارے نظر آ رہے تھے۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹا۔ آسمان میں ایک ہیجان سا نظر آیا۔ اسے یاد آیا۔ ماتھو نے گاؤں میں ایک قتل کر دیا تھا۔ بلندہ ستاروں کو ٹک کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔ آج سے چند سال پیشتر قتل کی رات بھی ستارے اسی طرح بکھرے ہوئے تھے۔ اس رات بھی ایک ستارہ ٹوٹ کر مغرب کی جانب آسمان میں گم ہو گیا تھا۔ وہ قتل دراصل ماتھو کی غیرت کا امتحان تھا۔ لاش کو بیش قیمت زیوروں کے ساتھ ہی دبا دیا گیا تھا۔ پھر اسے وہ رہٹ یاد آیا۔ جو ساری رات ایک ہی سُر میں راگ الاپنے کا عادی تھا۔ اور وہ شکستہ دیوار بھی جس پر گلاؤ کی بیل چڑھی ہوئی تھی۔ وہ ابھی تک جوں کی توں تھی۔ لاش کو اسی کے نیچے تو دبا دیا گیا تھا۔ پھر وہ پیپل کا بڑا سا تنا جو جوہڑ کے کنارے سے جا ملتا

تھا۔ خوفناک شکل و صورت میں دکھائی دیا۔ اس قتل نے گاؤں میں ایک ہلچل سی مچادی تھی۔ ماتو نے فیصلہ کیا تھا۔ اگر وہ ہمیں قاتل کا سراغ لگانے میں کامیاب ہوگئی۔ تو اسے ایک دو اور بھی قتل کرنے ہونگے۔ ماتو کی منگیتر ایک کھاتے پیتے زمیندار کی بیٹی تھی۔

جب ہم گاؤں سے نکلے تو ہم سب اکٹھے تھے۔ ہماری آنکھیں دنیا کی انتہائی بلندیوں کی طرف لگی ہوئی تھیں۔ وہاں جہاں انسان کو مستقبل اس کے معیار کے مطابق کندہ نظر آتا ہے۔ ماتو راستہ میں بیمار ہوگیا تھا۔ ایسا بیمار کہ پھر جانبر نہ ہوسکا۔ کتنا صبر والا کتنا صاحب دل انسان تھا وہ اس وقت بوڑھی ماں۔ جوان بیوی۔ ننھا سا بچہ کچھ بھی یاد نہ تھا۔ اس نے صرف یہی کہا، گاؤں کی طرف پلٹ کر بھی نہ دیکھنا۔ وہی کرنا جو آئندہ کے لیے سوچا ہے" وہ جگہ جہاں وہ بیمار ہوا اور چل بسا۔ ایک چھوٹی سی بستی تھی۔ بستی کے لوگوں نے ہمارے ساتھ کتنی ہمدردی کی تھی۔ ماتو نے کہا تھا "خالی پیٹ رہنا راتوں کو تھک کر چور ہو جانا۔ اپنے آپ پر رحم نہ کھانا۔ کیونکہ ارادوں کو چھوڑ دینا۔ قدم کا ڈگمگا جانا غلامی کی لعنت سے بھی بدتر ہے"

ماتو کو بستی کے لوگوں نے کفن دیا تھا۔ جوان بوڑھے سب ماتم میں شامل ہوئے تھے جب ہم دوسری رسومات سے فارغ ہو چکے۔ تو بستی والوں نے ہماری بہت خدمت کی تھی۔ انہوں نے ہمیں بھائی بندوں کی طرح رخصت کیا تھا۔ اس وقت ماتو کی موت کی وجہ سے ہمیں اپنی کمزوری کا احساس ہونے لگا تھا ارادوں میں بلندی نہ رہی تھی۔ آنکھوں کے آگے پرانے نظام کو بدل دینے کی توقعات تھکی ہاری معلوم ہونے لگی تھیں۔ زمیندار تحصیلدار۔ بنیا، لگان سبھی یاد آتے تھے۔ وہی جنہوں نے ہمیں مجبور کر دیا تھا۔ کہ ہم اپنے پیغام کو ملک کے کونے کونے میں پھیلا دیں اور آزادی سے یہ کہتے پھریں کہ زندگی کی بہتری کے لئے موجودہ نظام کو بدلنا ہی پڑے گا۔

اور بستی سے باہر وہ نہایت پرامن جگہ جہاں ہم نے نئے عہد باندھے تھے۔ پھر ہم ایک ایک کر کے ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تھے۔ میں گھبرا گیا تھا۔ ناجی کی چیخیں نکل گئی تھیں شیرو کی گردن جھک گئی تھی۔ ہم زور زور سے ایک دوسرے کو آوازیں دے رہے تھے۔ گویا ایک دوسرے کو بھلا رہے ہیں۔ ہم ایک دوسرے سے نیک اور اعلیٰ مقصد کے لئے جدا ہو رہے تھے۔ ہم باقر کی طرح نادار تھوڑے ہی تھے۔ جو چند روپے لے کر جنگ پر چلا گیا تھا۔ اور پھر آج تک واپس نہیں آیا۔ ان دنوں خوب یاد ہے جنگ نے بھی ایک ادھم مچا رکھا تھا۔ گاؤں میں سوائے جنگ کے اور ذکر ہی نہ تھا سینکڑوں گاؤں خالی ہو گئے تھے۔ ہزاروں عورتیں مردوں کی راہ دیکھ رہی تھیں۔ لوگوں کو کیا ملا تھا۔ کسی نے بھی کسی کا نقصان ادا کیا تھا اسے یاد آیا جب وہ شہر میں داخل ہوا تو گرد سے اس کا حلق خشک تھا۔ سر کے بال اس کے اپنے معلوم نہ ہوتے تھے۔ مٹی سے اٹے ہوئے پاؤں۔ بالوں میں پڑی ہوئی گرد۔ اجنبیت اور شہر دور دور کوئی ساتھی نہ تھا قدم رک رک کر اٹھتے تھے۔ مگر وہ چلتا رہا چلتا رہا۔ یہ سوچتے ہوئے کہ اس نے ایک نیا جہان آباد کرنا ہے جہاں لگان تحصیلدار۔ ذیلدار۔ زمیندار، گاؤں کا منحوس بنیا کچھ بھی نہ ہوگا۔ کئی دفعہ مشکلات کے تصور سے تلملا اٹھا تھا۔ اس نے سوچا تھا۔ کہ میری روح کبھی سیراب نہ ہوگی۔ کوئی ساتھی نہیں۔ زمین نہیں۔ کھلیان نہیں۔ روح کی تشنگی اور دیوانگی کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ کھلیان گیا گاؤں گیا۔ ہمدم گئے اور لگان تو ادا کرنا ہی پڑے گا۔ وہ باقی ہے۔ وہ سب کے ذمہ ہے۔ کوئی گاؤں۔ کوئی کسان اس سے نہیں بچا۔ کسی کسان نے کھلیان کو آگ نہیں لگائی۔ کسی نے کسی بڑی قربانی کا تہیہ نہیں کیا۔

اسے یاد تھا۔ کہ جب وہ گاؤں سے نکل رہے تھے۔ تو ان کو رانجھے حجام کی ماں ملی تھی۔ اس نے بڑی دعائیں دی تھیں۔ وہ ہم سب
کو اکٹھے دیکھ کر بہت خوش ہوئی تھی۔ ماتو نے اُسے گیہوں دینے کا وعدہ کر رکھا تھا۔ اس نے اسکا وعدہ یاد بھی دلایا۔ وہ غریب بالکل نہ
جانتی تھی۔ کہ ہم لوگ گاؤں سے ہمیشہ کے لئے جا رہے ہیں۔ اور کسی ایسی سمت کو جا رہے ہیں۔ جہاں قرضہ بنیا تحصیلدار اور لگان کچھ نہ ہوگا

ہم نے جب گاؤں چھوڑا۔ تو ایک ایک درخت گن رہے تھے۔ زمینوں کی وسعت گاؤں کا ہر مکان ایک ایک زخم نظر آ رہا تھا
وہ شہتوت کا پرانا درخت وہ آرڈ کا بل کھاتا ہوا پانی۔ وہ میدانوں میں کھیلتے ہوئے بچے کتنے خوش نظر آتے تھے۔ انہوں نے بشیرو اور
ماجو کو پہچان لیا تھا۔ وہ بڑھ کے تنے کے پیچھے چھپ گئے تھے۔ ایک نے کہا تھا۔ وارد چینے جا رہے ہیں۔ دوسرا بولا ڈھلوان کے پیچھے بیٹھ کر
جوا کھیلیں گے۔ تیسرا کہنے لگا سائیں کا لوسکے تکیہ میں سب مل کر چسکا اڑائیں گے۔ بچوں کا خیال آیا۔ تو بچے بھی یاد آگئے۔ جو جو کچھ یاد آ رہا
تھا۔ جلندہ کے بیان سے باہر تھا۔ اس نے خیال کیا کہ جب سے گاؤں چھوڑا ہے میں نے اپنی بساط سے زیادہ محنت کی ہے اسے شرمندگی
کا احساس ڈبونے جا رہا تھا۔ اس نے اپنی حالت کو بہتر بنانے کیلئے کیا کچھ نہیں کیا۔ چوری بھی کی۔ جوا بھی کھیلا تھا۔ کونسی برائی ہے جو نہیں
کی۔ نیکیاں بھی کر کے دیکھ چکا ہوں۔ مگر وہ حالت جس نے ہر ممکن اور ناممکن کام پر مجبور کیا۔ آجتک نہ بدل سکی۔ میری بیوی کو شک سا ہونے
لگا ہے۔ کہ میں اب محنت کی طرف پوری توجہ نہیں دیتا۔ روپیہ ضرورت کے مطابق پیدا نہیں کرتا۔ وہ نہیں جانتی۔ میں کیا چاہتا ہوں
اور وہ کیوں نہیں ہوتا

وہ کل کہہ رہی تھی۔ پیر چمن کا عرس ہے۔ دیکھنے جاؤنگی۔ لبوں پر مسی ملوں گی۔ اچھے اچھے کپڑے پہنوں گی۔ وہ میرے ساتھ شانے
سے شانہ ملائے ہجوم میں جا لے گی۔ میری بیوی میری راحت کا سامان ہے جب میں محنت و مشقت کے بعد گھر واپس آتا ہوں۔ تو میری
زندگی میں اُبھار و غرور پیدا جاتا ہے۔ اس کا انمول پیار مجھے ایسی دنیا میں اٹھائے رکھتا ہے۔ جہاں سوائے ایک دوسرے کے اعتماد کے
اور کچھ موجود نہیں۔ وہ کتنی اچھی ہے۔ اس کا برتاؤ ہمیشہ خوش کن ہوتا ہے۔ میری بیوی کے دل میں اکثر امنگیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ان
کے زیر اثر ہمیشہ اپنے آپ کو دوسروں سے بلند تصور کرتی ہے۔ وہ مجھ پر بڑا فخر کرتی ہے۔ اس کو میری کمائی کا احساس ہے۔ وہ اسے
پاک اور حلال کی کمائی خیال کرتی ہے۔ ایک دفعہ میں اسے سرکس دکھانے لے گیا تھا۔ اسے ہاتھی، شیر، چیتے دیکھنے کا بہت شوق ہے۔ اب
بھی جب کبھی کہتا ہوں کہ تجھے پھر سرکس دکھانے لے جاؤنگا۔ تو بڑے پیار میں آ جاتی ہے۔ میری بڑی خاطر و مدارات کرتی ہے۔ اس
وقت اس کے دل میں گدگدیاں سی ہونے لگتی ہیں۔ اُسے خوش رکھنا بھی کتنا آسان ہے!

جب وہ پہلے پہل سرکس دیکھنے گئی تھی۔ تو وہاں اس نے بہت سی مختلف قسم کی عورتوں کو دیکھا تھا۔ انکے متعلق اس کے
نظریئے بہت دلچسپ تھے۔ وہاں ایک میم تھی جب وہ کسی بات پر ہنس دیتی تھی۔ تو وہ کہتی تھی: "دوسروں کو دکھانے کے لئے
ہنستی ہے۔ اس کا اپنا آدمی تو کہیں نظر ہی نہیں آتا۔"

ماموں کی بھی بیوی تھی۔ ماموں کی بیوی ہم سب کی بہن تھی۔ ہم سب اسے بہن کہہ کر پکارتے تھے۔ ہم میں سے وہی تو ایک شادی شدہ تھا۔ جب ہم نے گاؤں چھوڑا تھا۔ اس وقت اس نے بہت سی روٹیاں پکا کر دی تھیں۔ آم کا آچار، پیاز، کیا کچھ نہ دیا تھا۔ اس کی آنکھوں میں کتنی آس تھی۔ کہ ہم جلد واپس لوٹ آئیں گے۔ بھلی عورت تھی۔ وُہ ہماری راہ دیکھ رہی ہوگی۔ اُسے کس نے بتایا ہوگا۔ کہ اس کا خاوند راستہ میں چل بسا۔ اچھے گھرانے کی لڑکیاں ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں۔ ایک دفعہ کھیتوں میں ہم سب آلتی پالتی مارے بیٹھے تھے۔ تو وُہ ماموں کے لئے روٹی لائی۔ لسی اور آچار بھی تھا۔ کانسی کے پیالے میں سب کو چھاچھ پلاتی جاتی اور مسکراتی جاتی تھی۔ آہ! اگر زمیندار نے اسے تنگ کیا تو میں اس کا خون پی جاؤنگا۔

اسے یاد آیا کہ پہلا زمیندار ایک نیک دل انسان تھا۔ اُس کا زمانہ بہت اچھا تھا۔ لیکن وُہ جلد ہی مرگیا تھا۔ ہم سب مل کر اس سے چوسر کھیلا کرتے تھے۔ کہتا تھا ہم سب ایک ہی مٹی سے بنے ہیں۔ ہم سب بھائی بھائی ہیں۔ ایک دفعہ جوہڑ کے قریب ایک سیاہ ناگ نکل آیا تھا۔ تو وُہ زمیندار نے ہی مارا تھا۔ کہتا تھا یہ میرا ہی حق ہے۔ ممکن تھا کہ وُہ جوہڑ کے سارے پانی میں زہر ملا دیتا۔ جب کبھی وُہ کوئی نئی بات سُن پاتا۔ تو ہمیں سنانے کے لئے کھیتوں کی طرف اس طرح بھاگا آتا۔ گویا اُسے کوئی اشد ضروری کام یاد آگیا ہو۔

ہمارے گاؤں کا جوہڑ کتنا من موہنا تھا۔ اس کا پانی کیسا نتھرا ہوُا ہوتا تھا۔ برسات کے دنوں میں تو اس کی کیفیت نہایت ہی خوشگوار ہوتی تھی۔ ہم اس میں مچھلیاں پکڑا کرتے تھے۔ وہاں کبھی کبھی مرغابیاں بھی آکر بسیرا لیتی تھیں ایک دفعہ جوہڑ کے کنارے جیناں کو مجھ سے پتھر لگ گیا تھا۔ جیناں کا نام یاد آتے ہی بلندہ کی حالت غیر سی ہوگئی۔ جیناں بالکل نہ روئی تھی۔ وُہ زبان پر شکایت تک نہ لائی تھی۔ بلکہ ہنس کر کہتی تھی۔ جیناں کی آنکھ ہے نوراں کا گھڑا نہیں جو ذرا سی ٹھوکر سے ٹوٹ جائے۔ وُہ کتنی دلفریب تھی۔ گاؤں میں جیناں تھی نوراں سبھی تھیں۔ ہمارا گاؤں گاؤں ہی تھا۔ شہر میں رکھا ہی کیا ہے۔ شہر بھی کبھی گاؤں بن سکتے ہیں؟ ہم تو اپنے جوہڑ میں اکٹھے ہی نہایا کرتے تھے۔ جیناں دیکھتے دیکھتے تیراک بن گئی تھی۔ وُہ ایک تند تیراک تھی۔ سوہنی نے بھی ایسے خراٹے نہ بھرے ہونگے وُہ کس طرح بے دھڑک میرے بازؤں پر سے چکنی مچھلی کی طرح اچھل جاتی تھی نوراں بھی اچھی تھی۔ وُہ جیناں کی رازدار تھی۔ مگر وہ اس سے کتنا رشک کرتی تھی۔ جیناں کی یاد۔ اور دوسری یادوں کے بہاؤ کو وُہ کیسے روکتا۔ وُہ کسی کو بھی ٹھکرا نہ سکتا تھا۔

گیہوں اور باجرے کے کھیت اور ان کی عارضی پگڈنڈیاں، جو جیناں کی راہ گزر کے نشان تھے۔ اس کی آنکھوں کے سامنے آرہے تھے۔ ہرے بھرے پودے کونپلوں جیسے بھٹے کھیلتے اور جھکتے ہوئے جوُں کے توُں نظر آئے۔ وُہ ہرے ہرے کھیت ان میں جیناں کونج کی مانند گردن اٹھائے کچھ ڈھونڈتی ہوئی جیسے کچھ کھو گئی ہو اس کا رواں رواں جوان تھا۔ وہ گاؤں کے سینے پر اٹھکیلیاں کرتی پھرتی تھی۔ وہ مُلارے لیتی۔ بل کھاتی۔ خود میں مگن۔ ہر گزرے ہوئے دن سے زیادہ نشیلی نظر آتی تھی۔ جیناں اسی گاؤں میں رہتی تھی جس کو ہم سب نے چھوڑ دیا تھا۔ شدنی ہو کر رہتی ہے۔ جیناں نے بڑے وثوق سے کہا تھا: "ساتھی ایک پل کے لئے چھوٹ جائے تو

برہمن کا مطلب اس کی کوئی بڑا نہیں کرسکتا۔" وہ بہلے سال ڈل کر دھان کے کھیت لگایا کرتی تھی۔ جیناں کی آنکھیں صبح کے نکھرے ہوئے ستاروں کی مانند تھیں۔ اسکے لمبے لمبے بازو دھان کے کھیت پر اترتے ہوئے راج ہنسوں کے کھلے ہوئے پر معلوم دیتے تھے۔ وہ اپنے پاؤں کو جو اس کی نشیلی آنکھوں کے سامنے آکر ناچنے لگتے گھڑی گھڑی سنبھالتی رہتی تھی۔ جیناں گاؤں کی پاستو ہرنی تھی۔ وہ گاؤں کا نشان تھی۔ میں اکثر شہتوت کے درخت کے نیچے کھڑا اس کی پازیبوں کی جھنکار پر کان لگائے رہتا تھا۔ میں اس کو بے دھڑک سینے سے لگا لیتا تھا۔ میں اس کی آنکھوں اور ہونٹوں کو چوم لیتا تھا۔ وہ اپنی معصومیت سے تھرتھرا اٹھتی۔ اور صرف اتنا کہتی تھی۔ "باپ کہتا ہے۔ بلندہ کا اس گاؤں میں کیا رکھا ہے۔ نہ زمین ہے، نہ کھلیان!"

بلندہ زمین پر دراز تھا۔ واقعات خود بخود اس کے ذہن میں آ رہے تھے۔ لبوں پر زندگی کے آثار تھے۔ بجھی ہوئی امیدیں پھر چمک اٹھی تھیں۔ وہ صرف اتنا چاہتا تھا کہ جیناں اور وہ۔ چاہتا تھا۔ جیناں کو ایک بار پھر یہ کہتے ہوئے سُنے۔ "بلندہ کی زندگی ہے۔ وہی اس کی جوانی کی مسکراہٹ ہے۔" جیناں ایک دفعہ دوسرے گاؤں میں شادی دیکھنے گئی تھی۔ وہ سب بیل گاڑی پر سوار ہو کر گئی تھیں۔ گاڑی کا پہیہ جوہڑ کے قریب دلدل میں پھنس گیا تھا۔ جب میں کاندھا دینے کو بڑھا تو جیناں نے مجھے باجرے کا بھٹا دے مارا تھا۔ وہ سب تنگے بیٹھی تھی۔ بشرخ کپڑے موٹے موٹے چاندی کے زیور ظالم کو کیسے بھلے معلوم دے رہے تھے۔ آہ! کیا پُر لطف منظر تھا۔ میں نے پہیے کو زور لگا کر اٹھا دیا تھا۔ اور جیناں کو کہا تھا۔ کہ ذرا بیلوں کو ہانک دے تو بیلوں نے مڑ جانے کی کوشش کی تھی۔ اور میں جھٹکے سے گر گیا تھا۔ جیناں کس طرح بلبلا اٹھی تھی۔ اس نے سب کو نیچے اتار دیا تھا۔ اور بھی بہت سی لڑکیوں کے چہرے اسے باری باری یاد آئے جن سے وہ مانوس تھا۔ ایک کے بازو کھل گئے اور وہ اٹھ کر بیٹھ گیا۔ اِدھر اُدھر دیکھا۔ اور پھر لیٹ گیا۔ اس کے دل کو ایک ٹھیس سی لگی۔ اس نے کہا: "کتنے اچھے اور معصوم لوگ تھے۔ وہ جو گاؤں میں رہتے تھے"

جوہڑ کے پاس پیش آئے ہوئے اسے اور بھی کئی واقعات یاد آئے، نقشہ بدل گیا گیہوں کے کھیت دور تک جاتے ہوئے نظر آنے لگے۔ اس کا دل کھل گیا۔ کسانوں کی امیدوں کا یہی تو حاصل ہوتا ہے۔ مارچ کے مہینے میں جب گیہوں پک جاتے ہیں۔ کھیت وہ سبزہ کے سمندر دیکھنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بوڑھوں سے لے کر بچوں تک خوشی سے پھولے نہیں سماتے۔ سفری پرندے دور دور سے آ کر جمع ہو جاتے ہیں۔ اُن کی آوازوں سے وہ ہرے بھرے کھیت اور بھی خوشنما معلوم دینے لگتے ہیں۔ صبح و شام ان کی میٹھی میٹھی آوازیں لہراتے ہوئے کھیتوں میں یوں سنائی دیتی ہیں۔ جیسے کوئی کہہ رہا ہو "تمہاری محنت کا پھل پک کر تیار ہو گیا ہے"

پھر اسے وہ مختلف کردار نظر پڑے جن سے گاؤں کی زندگی تھی۔ ان میں ایک نہایت شاندار کردار بابا میرو تھا۔ اُسے یاد آیا۔ بابا میرو شہر سے تیتر اور بٹیر پکڑنے آیا کرتا تھا۔ کتنا بلند قامت بھاری بھرکم انسان تھا۔ اس کی آواز میں غیر معمولی وجاہت تھی۔ ڈاڑھی مہندی سے سُرخ۔ آنکھیں موٹی موٹی پُر معنی، ناک نعل نما۔ سر کے بال کھڑے کھڑے بلند حوصلہ ہونے کا ثبوت تھے۔ جب بات کرتا تھا۔ تو نیچے کا ہونٹ آگے

بڑھ جاتا اور پھڑپھڑاتا ہوا معلوم دیتا تھا۔ اس سے اس کی زبان میں لکنت سی آجاتی تھی۔ اور وہ معصوم سا دکھائی دینے لگتا تھا۔ گاؤں میں ایک دفعہ ایک دنگل ہوا تھا۔ لوگ جوق جوق ہمارے گاؤں میں جمع ہوئے تھے۔ نوجوان کیسے سنہرے بھلے نظر آتے تھے۔ تارو اور نیرو کی کشتی تھی تارو نے نیرو کو پیٹ دیا تھا۔ اس کا بازو ٹوٹ گیا تھا۔ وہ ماں باپ کا اکلوتا بیٹا تھا۔ گاؤں میں ایک سنسنی سی پھیل گئی تھی۔ لوگوں کے دل بجھ گئے تھے۔ لیکن بابا میرو نے نیرو کو گود میں ڈال کر اس کا بازو تھام لیا تھا۔ اور اس مہارت سے باندھا تھا۔ کہ صحت مند ہو جانے پر نیرو خود بھی بھول چکا تھا۔ کہ اس کا بازو کبھی ٹوٹا بھی ہے۔ بابا میرو اس وقت کتنا جوان نظر آ رہا تھا۔ اسے اپنے فن پر کتنا بھروسہ اور کتنا اعتماد تھا۔ وہ کبھی کبھی شہر بھی جایا کرتا تھا۔ اسے ہم گاؤں والوں سے کم انس نہ تھا۔ وہ ہمیں اپنے بچوں کی طرح چاہتا تھا۔ وہ پتنگ بھی اڑایا کرتا تھا۔ ایسے ایسے کھیلوں میں زندگی نظر آتی تھی۔ کہا کرتا تھا: "یہ سب کچھ تازہ دم اور جوان رہنے کے ذریعے ہیں"۔ وہ شہر کا رہنے والا تھا۔ شہر سے اس نے ہمیں مانوس کرایا۔ میں آج شہر میں ہوں۔ شہر میری روزی کا ذریعہ ہے۔ ان دنوں تو شہر رومان نظر آتے تھے۔ آج میرا گاؤں ہر گاؤں ایک رومان بن رہا ہے۔ مجھے کوئی گاؤں سے جانے۔ مجھے کوئی گاؤں کا باشندہ کہہ کر پکارے۔ آج برسوں کے بعد بلندہ کو گاؤں کی دھول آنکھوں کی بصارت کا سامان نظر آ رہی تھی۔ اٹھتا اور لیٹ جاتا۔ وہ جھنجلا اٹھا۔ کہ گاؤں چھوڑا کیوں۔ جوں جوں سوچتا۔ پریشان ہوتا جاتا تھا۔ نیند آنکھوں سے غائب تھی۔ بے مائیگی نے گذشتہ یاد کو اور بھی تازہ بنا دیا تھا۔ بے کلی میں شانہ بیوی کے جسم سے چھو گیا تھا۔ بیوی نے پہلو بدلا اُس نے دیکھا کہ بلندہ منہ موڑے پڑا تھا۔ اور وہ اس کے تاثرات کا احساس نہ کر سکی اور پہلے کی سی نیند سو گئی۔

اس نے خیال کیا وہ گاؤں چلا جائے۔ اور زمین کا تقاضہ شروع کر دے۔ لگان میری گردن پر ہے۔ میں ادا کر سکتا ہوں۔ بنیا کبھی کا مرا ہوگا۔ اس کا بھی ایک ایک پیسہ چکا سکتا ہوں۔ مجھے گاؤں جانا چاہیے۔ مجھ میں حالات پر قابو پانے کی اہلیت ہے۔ تحصیلدار۔ ذیلدار۔ بنیا ذرا بھی ہچکچائے تو انہیں قتل کر دوں گا۔ قتل ہو گیا تو کیا۔ پھانسی لگ گیا تو کیا۔ گاؤں میں پھر ایک تبدیلی واقع ہو گی۔ جس کا باعث تارو نانجی اور شیرو کا ساتھی بلندہ ہوگا۔

گاؤں کی یاد کے ساتھ ساتھ ہر بات کی یاد عود کرتی چلی آتی تھی۔ کھیتوں کی ڈھلوانوں پر وہ رومان بھری راتوں میں بیٹھنا' وہ گیت بھی یاد آ رہے تھے۔ جو وہ راتوں میں گایا کرتے تھے۔ اور اُن گیتوں میں کن کن من بھانی لڑکیوں کو خطاب کیا جاتا تھا۔ بلندہ کا انتخاب جنیاں' نوراں' اس کو سب کچھ یاد تھا۔ صرف اتنا چاہتا۔ پھر ایک بار وہ سب کچھ اپنی آنکھوں سے جا دیکھے۔ زمین پر قبضہ کر لے۔ بیلوں کو ہانکنے لگے۔

گاؤں کی یاد کے ساتھ گاؤں کے سارے فرائض کا بوجھ اُسے اپنے کندھوں پر محسوس ہونے لگا۔ ماتھو کی بیوی ماموں کا بچہ اس کی بوڑھی ماں کیا کیا بھلاتا اور کیا یاد میں لاتا۔ یہاں بھی وہاں بھی مزدور کی حیات تنگ ہے۔ ادھر اُدھر ہاتھ پاؤں مار رہا تھا۔ پاس بیوی گہری نیند سوئی پڑی تھی۔ اس کے سانسوں میں سوائے بے فکری کے اور کچھ نہ تھا۔ وہ اٹھ کر بیٹھ گیا۔ آنکھوں میں تازگی تھی۔ پھر سے بلند ہمتی برس رہی تھی۔ برا ہو کچھ ہے گاؤں میں ہے۔ میں سب کچھ چھوڑ کر گاؤں چلا جاؤں گا۔ مجھے جانا ہی ہوگا۔ کچھ نہیں تو اُسے دور سے ہی دیکھ آؤں گا۔ وہ میری [illegible]

کی جگہ ہے۔ میرا خمیر اس کی مٹی سے بنا ہے۔ روح کی تسکین کے لئے انسان کیا کچھ نہیں کرتا۔ میں ایک بار پھر قسمت آزمائی کروں ہمت کروں
اپنا گاؤں ایک بار تو ضرور دیکھنا ہی ہوگا۔ مجھے گاؤں ضرور دیکھنا ہے۔

اندھیرا چاروں طرف اندھیرا تھا۔ سرسوں کا تیل ختم، دیا بجھ چکا تھا۔ سردی لمحہ بہ لمحہ بڑھ رہی تھی۔ بیوی کی طرف پلٹا تو وہ سہمی سمٹائی پہلی سی گہری نیند سو رہی تھی۔ خود بھی دوبارہ دراز ہو جانا چاہتا تھا۔ اسے علم تھا کہ وہ احاطہ جہاں وہ رہتا ہے۔ جہاں اسے اطمینان ملتا ہے ایک بھدی سی دیوار سے گھرا ہوا ہے۔ جو جگہ جگہ سے شکستہ ہو چکی ہے۔ ذرا سے دھماکے سے اس کی اینٹیں گرنے لگتی ہیں۔ اُسے محسوس ہونے لگا۔ کہ لوگوں کے چلنے پھرنے کی آوازیں آ رہی ہیں۔ وہ بھاری رات ختم ہو رہی ہے۔ رات کے ختم ہوتے ہی تمام پریشانیاں دُور ہو جائینگی اور صبح وہ پھر اپنی مزدوری میں پہلے اطمینان سے محو ہو جائیگا۔

دُور سے ایک گھوڑے کے ہنہنانے کی آواز آئی۔ ایک مرغ پھر پھڑایا۔ اُسے تشفی سی ہوئی۔ اب دن چڑھا کر چڑھا۔ بلندہ جس احاطہ میں رہتا تھا۔ وہ کئی قسم کے لوگوں سے آباد تھا۔ فرسودہ دیواریں ٹوٹے پھوٹے تختے، گھانس پھونس اور بھوسے کے ڈھیر الٹی سیدھی چھاپیاں گوبر اور اوپلوں سے اٹی ہوئی دیواریں۔ گاڑی بانوں کے بے رونق سے گھر ان کے تانگے۔ ٹوٹی ہوئی گاڑیاں شکستہ پہئے یہ وہاں کی دولت تھی۔ یہ وہاں کی کائنات تھی۔ جو قدم قدم پر ڈھیر ہوئی پڑی تھی۔ گاڑی بانوں نے اس احاطے کا کافی سے زیادہ حصہ اپنے قبضے میں کر رکھا تھا۔ اور بھی بیسیوں قسم کے لوگ اور ان کے بھائی بند اُن کے ساتھ آباد تھے۔ اور ان کا آبائی پیشہ ان سے ملتا جلتا تھا۔ گاڑی بانوں نے حفظان صحت میں کافی سے زیادہ دلچسپی لے رکھی تھی۔ مگر پھر بھی صبح ہوتے ہوتے اتنا گوبر جمع ہو جاتا تھا۔ کہ گھوڑوں کے سُم کیچ کیچ کرتے ان میں دھنس جاتے تھے

احاطہ میں ایک گروہ اور بھی رہتا تھا۔ جن کی عورتوں نے مرغ اور مرغیاں کثرت سے پال رکھی تھیں۔ گاڑی بانوں میں اور ان وحشت خیز عورتوں میں اکثر جنگ چھڑی رہتی تھی۔ اور یہ سلسلہ اتنا دلچسپ ہوتا تھا کہ ہفتوں ختم ہونے میں نہ آتا تھا۔ گاڑی بان بھی بڑی جرأت سے کام لیتے تھے۔ مرغے مرغیاں انڈے جو ہاتھ لگتا تھا چٹ کر جاتے تھے۔ کبھی کبھی یہ جنگ جنگ عظیم کی صورت اختیار کر لیتی تھی۔ اور ان دونوں فریقوں کو اپنے اپنے جوہر دکھانے کا بہت موقع ملتا تھا۔ احاطہ کے اندر ایک بوسیدہ سی تنگنائی تھی۔ اس میں ایک مبہم سا انسانی جوڑا رہتا تھا۔ خاوند پہلے درجے کا شرابی اور جواریا تھا۔ عورت کی شکل ڈائن کی سی، گویا رنگی ہوئی ہنڈیا کسی مکان کی دیوار پر لٹکا دی گئی ہو۔ پریشان بال چپٹا ناک، کھلے ہوئے ہونٹ، بھٹی بھٹی آنکھیں۔ لیکن جتنا اتفاق اور پیار اس جوڑے میں تھا۔ اتنا کسی اور میں نہ تھا۔ کوئی ان کی مثال پیش نہ کر سکتا تھا۔ ان کی محبت اور چاہ پر سب احاطہ حیران تھا۔ ان کے راز محبت کو جاننے کے لئے ہر کوئی بیتاب ہی رہتا تھا۔ ایک چادر ان کی کوٹھڑی کے دروازے پر برسوں سے پڑی چلی آتی تھی۔ اب اس کے چیتھڑے ہو گئے تھے۔ کئی روزن تھے جن کے پیچھے وہ برسوں سے اکٹھے رہتے سہتے چلے آتے تھے۔

بلندہ بھی اس بستی کا ایک باشندہ بن گیا تھا۔ وہ ان سے مانوس ہو چکا تھا۔ لیکن اجنبیت کا احساس ابھی تک اس کے ذہن سے گم نہ ہوا تھا۔ مرغوں کی بانگ گھوڑوں کے ہنہنانے کی آوازیں سبھی کچھ تھا۔ وہ اس ماحول کا رہنے والا تھا۔ لیکن گاؤں کی یاد نے اور ان فرائض.

نے جو اُسے سنا رہے تھے۔ بالکل بیگانہ سا بنا دیا تھا۔ دور احاطہ کی دیوار کے پار آنے جانے والوں کے چلنے کی آوازیں کچھ اور بلند ہوتی جا رہی تھیں۔ ان کی آہٹ اُسے کچھ ایسی معلوم ہونے لگی۔ جیسے چلنے والوں کے جوتوں کے نیچے لوہے کی بڑی بڑی میخیں لگی ہوئی ہیں۔ گویا کوئی پیادہ فوج کوچ کر رہی ہو۔

اس کی آنکھوں میں جنگ کا نقشہ کھنچ گیا۔ بھولے بھٹکے افسانے، جنگ کے کردار کیا کیا تھا جس سے اس کے دل میں بھی ایک جوش اور ایک ولولہ سا آ گیا۔ اس کا ہیجان بڑھتا جا رہا تھا۔ وُہ دیکھ رہا تھا۔ کہ جنگ ساری دنیا کو ایک سمت کی طرف کھینچے جا رہی ہے میں بھی جانے والوں کے ساتھ ہو لوں۔ جنگ پر گیا ہُوا کوئی قسمت والا ہی لوٹتا ہے۔ بابا اور اس کے ساتھ جو گاؤں سے جنگ پر گئے تھے واپس نہ آئے تھے دیوار کے پار چلنے والوں کی آوازیں کچھ اور نزدیک آ گئیں، اس کا جوش اور بڑھ گیا۔ اور ساتھ ہی ہمت بھی بڑھ گئی تھی۔ یک لخت بیتاب سا ہو گیا۔ بدن میں ایک بجلی سی دوڑ گئی تھی۔ نگاہیں دیکھ بھال میں تھیں۔ کہ دور ایک ستارہ چاند کی مانند چمکتا کہکشاں بڑھتا ہُوا دکھائی دیا۔ یہ ستارہ صبح سے پہلے پورے جمال پر ہوتا ہے۔ وہ اٹھ کر کھڑا ہو گیا۔ جیسے اُڑنے کے لئے پر تول رہا ہو۔ باہر جھانکنے لگا۔ دیوار کے ساتھ ساتھ کالے کالے دھبے آگے کی طرف سرکتے ہوئے دکھائی دئے۔ آوازیں اور بھی بلند ہو گئی تھیں۔ وہ زیادہ توجہ اور نگاہوں کو پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے لگا۔ گاؤں کے اکثر لوگ فوجی وردیوں میں ملبوس نظر آ رہے تھے۔ اب پو پھٹ رہی تھی۔ نظر آنے والے چہروں کے متعلق کچھ فیصلہ نہ کر سکا سمجھتا تھا۔ کہ سب دیکھے بھالے ہیں۔ وُہ دیوار پر چڑھ گیا۔ اور بے دھڑک لپکا اور دیوار پھاند گیا۔

وُہ سوچ رہا تھا کہ سبھی ہیں۔ قطار در قطار چلے جا رہے ہیں۔ قربان گاہ کی طرف وہ بھی ان میں مل گیا۔ اُسے کچھ یاد نہ تھا۔ سوائے اس کے محکوموں کے سر پر یہ بھی ایک نگران ہے۔

حیات اللہ انصاری

ہانمت

اس زمانے کا قصہ ہے جب ہم لوگ دنیا کے پندرہ ہزار برس پرانے تمدن موہنجوداڑو کی نشانیاں کھود کھود کر نکال رہے تھے۔ ایک شام کو کام سے فارغ ہو کر جیسے ہی ہم لوگ کیمپ پر آئے چاروں طرف سے بادل گھر آئے۔ اور کھانے سے فارغ ہونے تک تو اتنا اندھیرا ہو گیا تھا کہ ہاتھ کو ہاتھ نہیں سجھائی دیتا تھا۔ کوندا لپک رہا تھا۔ اس کی روشنی میں ہماری کھدائی سے بنے ہوئے ٹیلے اور گڈھے بے حد بڑے اور پر اسرار معلوم ہو رہے تھے۔ اتنے میں ہم نے سر پر ایک گھڑگھڑاہٹ سی سنی۔ اوپر اندھیرے میں کچھ نظر نہیں آیا۔ وہ گھڑگھڑاہٹ بہت تیزی سے بھاگتی ہوئی موہنجوداڑو کے کھنڈروں تک پہونچ کر بند ہو گئی۔ اتنا تو سب کو یقین ہو گیا کہ یہ بادل کی گرج نہیں ہے۔ پھر کیا ہے؟ میرا خیال تھا کہ کوئی ہوائی جہاز ہے جو مشین کی خرابی کی وجہ سے نیچے اترنے پر مجبور ہو گیا ہے۔ لیکن میرے دوسرے ساتھی پروفیسروں کو اس میں شک تھا۔

تھوڑی دیر میں کھنڈروں کے پاس پھر وہ آواز سنائی دی۔ اتنے میں کوندا لپکا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ ایک بہت بڑا پرندہ اڑا جا رہا ہے اس کے پروں پر سرخ، نیلے، زرد، اور سبز رنگ سے معلوم ہوئے۔ مگر ایک دوسرے میں ایسے ملے جلے نظر آئے کہ یہ اندازہ نہ ہو سکا کہ کون حصہ کس رنگ کا ہے۔ میرا خیال تھا کہ میں نے اس کے پروں کی حرکت جو دیکھی ہے وہ قدرتی نہیں مصنوعی ہے۔ اس لئے وہ یقینی ہوائی جہاز ہے لیکن میرے ساتھیوں کو اب بھی شک تھا۔

صبح کو جب ہم لوگ موہنجوداڑو کے کھنڈروں میں پہنچے تو وہاں کی نرم مٹی پر ایسا نشان ملا جو صرف کسی لوہے کی مشین کا ہو سکتا تھا۔ میرے ساتھیوں کا شک اب بھی دور نہیں ہوا تھا کہ اتنے میں ایک کتاب پر نگاہ پڑی۔ میں نے دوڑ کر اسے اٹھایا تو وہ کتاب نہیں ایک کاپی تھی۔ جس کی تحریر تو میں اس وقت نہیں پڑھ سکا۔ مگر اس کے وجود نے میرے ساتھیوں کا شک دور کر دیا

کاپی کی جلد پر جو نقش و نگار تھے وہ ایسے انوکھے تھے کہ بہت غور کرنے پر بھی نہیں طے ہو سکا کہ یہ کس تمدن کی پیداوار ہیں۔ اس میں کرسیوں پر کرسیاں اسی طرح بنی ہوئی تھیں جیسے بدھ گیا کے مندر پر۔ مگر ان میں کنگورے اس طرح کھپے ہوئے تھے کہ دونوں چیزیں الگ نہیں معلوم ہوتی تھیں۔ کنگوروں کی بناوٹ کا ٹھاٹ بھی۔ انسانی شکلوں کا تناسب وہی تھا جو الورا اور اجنتا میں نظر آتا ہے۔ لیکن گردن کی لمبائی میں مصری آرٹ کی شباہت تھی۔ عمارتوں کی بناوٹ وہی تھی مگر اس میں ہندو کاریگری کی دیدہ ریزی سے کچھ ایسے نقوش بنے تھے جو قصر الحمرا کے طغروں سے ملتے جلتے تھے۔ بعض بعض شکلیں ایسی بھی تھیں جو چینی اژدھے سے مشابہ تھیں۔ یہ سمندر سمندر کے موتی اس طرح پردئے ہوتے تھے کہ مل کر

ایک رنگا رنگ ہار بن گئے تھے۔

تمدنوں کا اتنا گہرا ملاپ نہ تو دو چار شخص پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے لئے ایک آدھ فیصدی کافی ہو سکتی ہے۔ یہ اثر کسی متمدن قوم کی صدیوں کی ترقی کی نشانی معلوم ہوتا تھا۔ مگر سوال یہ اٹھتا تھا کہ خیالات و جذبات کا وہ مشترک رشتہ کیا ہو سکتا ہے جس نے ایسے رنگ برنگ موتی منسلک کر لئے ؟

جلد کے نقوش کی طرح کاپی کی زبان اور رسم خط بھی مختلف زبانوں اور خطوں کا معجون مرکب تھا۔ اس وجہ سے ایسے اشارے مل گئے کہ پڑھنے میں زیادہ وقت نہیں اٹھانا پڑی۔ یہ کسی شخص کی ڈائری تھی۔ اسے پڑھکر مجھے اتنی جرأت ہوئی جتنی زندگی میں کبھی نہیں ہوئی تھی یقین نہیں آتا تھا کہ یہ واقعہ ہے اور نہ یہ یقین آتا تھا کہ دنیا میں کوئی ملک ایسا ہو سکتا ہے جہاں سائنس اور فلسفہ اتنی ترقی کر گیا ہو۔ اور پھر بھی وہ نگاہوں سے اوجھل ہو۔ اگر میں نے وہ عجیب ہوائی جہاز اپنی آنکھوں سے تندرستی کی حالت میں نہ دیکھا ہوتا تو میں اس ساری تحریر کو کسی تخیل پسند مصنف کی پرواز خیال سمجھتا۔

ڈائری کے لئے پڑھنے والا اب اتنا بے چین ہوگا کہ اسے میری حیرت کی رام کہانی سے الجھن ہونے لگی ہوگی۔ اچھا لیجئے ڈائری دیکھئے۔ اتنا اور بتا دوں کہ ڈائری میں بہت سے انگریزی، سنسکرت، فرانسیسی، چینی، اور پراکرتی زبانوں کے الفاظ تھے۔ جو اپنی اپنی جگہ پر بالکل ناموزوں معلوم ہوتے تھے۔ غالباً اس عجیب تمدن میں پہونچکر ان کے معنی بدل گئے تھے۔ میں نے قیاس سے ان کی جگہ بامعنی الفاظ رکھ دیئے ہیں۔ جہاں جہاں موزوں لفظ نہیں ملا وہاں اصلی لفظ کا ترجمہ کر دیا ہے۔ ان باتوں کی تشریح جا بجا حاشیہ میں (جس کا ڈائری کے ساتھ ساتھ دیکھنا بہت ضروری ہے) کر دی گئی ہے۔

ڈائری

۲۱ر ستمبر ۲۰۰۱۴ سنہ ندرما[1] میں بال بال بچ گیا ورنہ بڑی بڑی موت کا شکار ہو گیا ہوتا۔ جان بچنے کو تو بچ گئی۔ مگر دماغ کو ایسا دھکا پہونچا ہے کہ ابھی تک حواس بجا نہیں۔ دل ایسا کانپ رہا ہے جیسے پانی پر تیرتا ہوا پتہ۔ کیسی آفت آگئی! یا تو گول بازار میں اتنی چہل پہل تھی یا دیکھتے دیکھتے یہ حال ہو گیا۔ کہ بچے کھچے کرتے اور ساریاں ادھر ہیں تو گھبراہٹ میں چھوٹی ہوئی ٹوپیاں اور جوتیاں ادھر۔ ادھر زخمی سسک رہے ہیں تو ادھر کچلی کچلائی لاشیں پڑی ہوئی ہیں۔ یہ حالت یاد کرکے اپنے جان بچنے کی خوشی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بے اختیار جی چاہ رہا ہے کہ پھوٹ پھوٹ روؤں۔ کیسا غضب ہے! کیسا اندھیر ہے! کیسی اچانک تباہی ہے!

آج دن بھر وہ دہلوں کے جھکڑ چلے اور وہ گرد و غبار اڑا! سورج کو دیکھو تو معلوم ہوتا تھا کہ کسی نے اسکی کھال کھینچ لی ہے اور نیچے سے جیتا جیتا گوشت گوشت نکل آیا ہے۔ دن بھر لوگ تو گھروں میں دبکے پڑے رہے اور سڑکوں اور گلیوں پر بگولوں کے غول ناچتے رہے۔ اس

[1] اس سن اور ان مہینوں کی کوئی تحقیق نہیں ہو سکی۔

دی کی شدت کی کسر یوں نکلی کہ ادھر سہ پہر ہوئی ٹن رکی اور شمالی ٹھنڈی ہوا کا پہلا جھونکا آیا کہ لوگ نہا دھو کپڑے بدل گھروں سے نکل پڑے۔
آج کی اتنی بھیڑ تو مہینوں سے گول بازار میں دیکھنے میں نہیں آئی۔

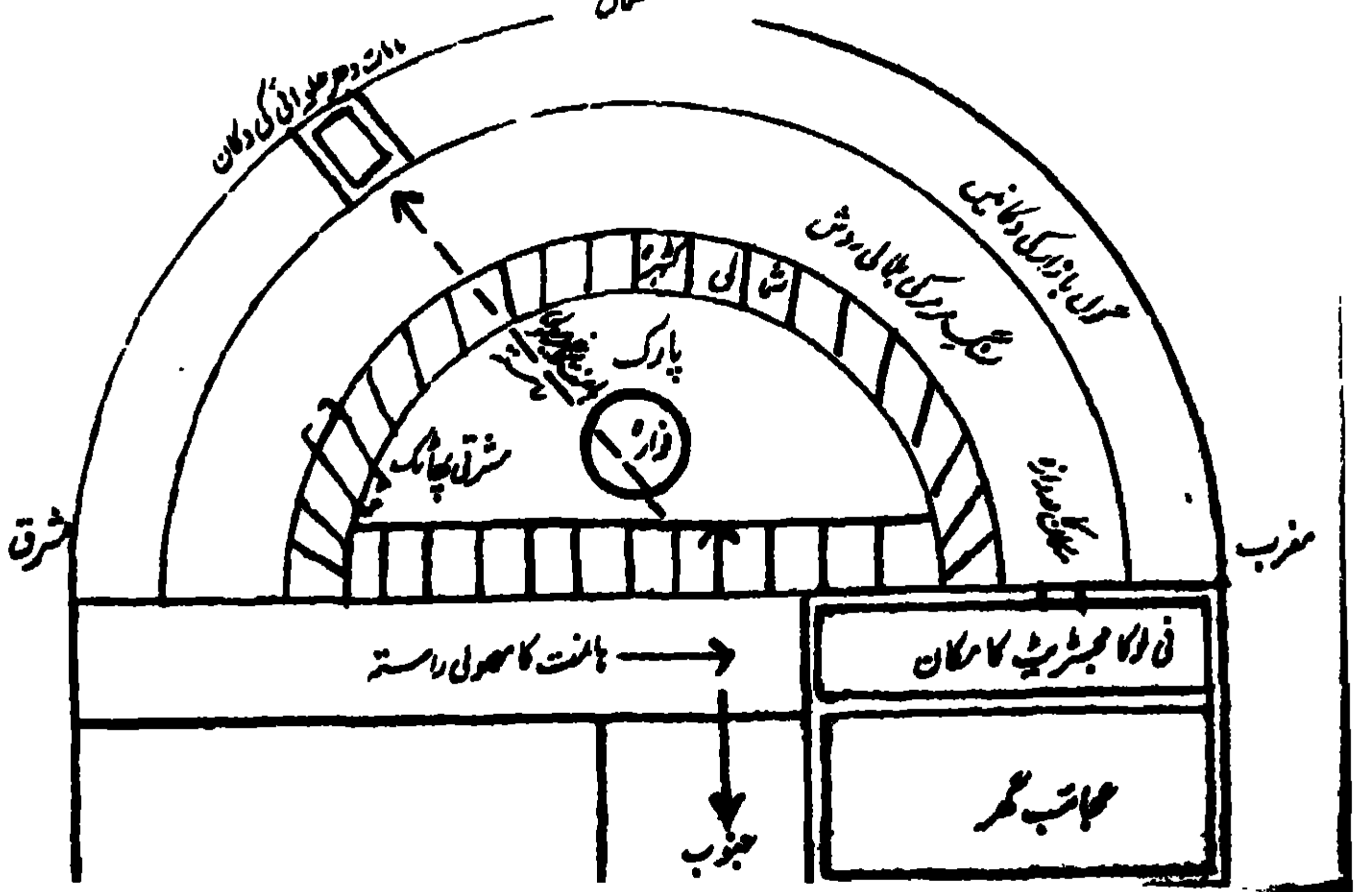
شربت والوں گنڈیری والوں اور بالائی کی برف والوں کی صدائیں ہزاروں قدموں کی چاپ۔ مردوں اور عورتوں کا ایک دوسرے کو دور سے پکارنا سلام کرنا اور ہنسنا۔ بچوں کی سیٹیاں اور خوشی کی چیخیں۔ سفید پگڑیاں اور رنگ برنگی ساڑیاں چم چم کرتے لال اور کالے جوتے اور مور کے پروں کی دیسی زمین چپلیں گھنی مونچھوں کے اوپر جوانی کی مستی چڑھی آنکھیں سیاہ بالوں کے دل میں سفید نگوں کے کانٹے۔ سکون اور سنجیدگی سے بھرپور سفید داڑھیاں بیلتے ہوئے رومال مضبوط کلائیوں اور صراحی دار گردنوں میں پہنے ہوئے گجرے۔ ہر طرف ہنسی۔ ہر طرف رنگ ہر طرف خوشبو، وہاں پہونچتے ہی خوشی کا نشہ چڑھتا تھا معلوم ہوتا تھا ساری دنیا خوشگوار موسم سے سنگت کر کے سانولی شام کی پیشوائی کے گیت گا رہی ہے۔

میں سنگ مرمر کی ہلالی روش پہ ٹہلتا، داہنی طرف کی سجی دکانوں اور ان کے خریداروں کو دیکھتا۔ بائیں طرف کے پارک کے پھولوں کی کیاریوں سے آنکھ سینکتا پارک کے گرد نیم دائرہ بنا کر اس کے مشرقی پھاٹک تک جا پہونچ گیا۔ پارک کے اندر گیا۔ وہاں کالج کے لڑکے لڑکیاں شام منانے کو آگئیں تھیں۔ لڑکے کبڈی کھیل رہے تھے اور لڑکیاں گھاس پر بیٹھی کچھ میٹھی لسیں بنا رہی تھیں۔ بالائی کی برف کھا رہی تھیں اور ہنس رہی تھیں۔ ان سے گزر کر فوارے کے پاس بچے کھیل رہے تھے۔ ایک بچہ اپنے دوست کتے کو بسکٹ کھلا رہا تھا۔

یونہی ٹہلتا ہوا میں پارک کے کٹہرے کے جنوبی حصہ کی طرف جا پہونچا یہاں ترنوں[2]۔ ترن جوانوں، بڈھوں اور بچوں کے ٹھٹ کے ٹھٹ لگے تھے۔ ہانت[3] کا نکلنا ایک سال سے زیادہ ہو گیا ہے مگر ابھی تک لوگوں کا شوق گھٹا نہیں۔ میں نے اب تک اس کو صرف دو بار دیکھا تھا۔ اس لئے جی میں آیا لاؤ آج اس کی زیارت پھر کی جائے۔ میں عجائب گھر کے برابر جہاں سے ہانت جنوب کی طرف عدالت روڈ پر مڑا کرتا تھا کھڑا ہو گیا۔ ہانت کے آنے کا وقت آگیا تھا۔

---

[1] غالباً کوئی پہاڑی علاقہ ہے۔ [2] جہاں تک میرا خیال ہے گول بازار، پارک، عجائب گھر اور ہانت کے راستہ کی جغرافیہ یہ ہوگی۔ [3] نون غنہ پڑھا جائے



نیلے آسمان اور سفید عمارتوں کے پس منظر میں بارہ فٹ کا سُرخ پوش ہانت 'دیوکا دیو' ایک ہاتھ سے پانی کا چھکڑا گھسیٹتا، دوسرے میں پمپ لئے پانی چھڑکتا چلا آرہا تھا۔ پاؤں بھاری تو ہاتھی کے ایسے مگر پھرتی ان میں تازی کتوں کی ایسی۔ سینہ کا ڈھل جیسے ریل کے انجن کی ٹنکی تھم کمر میں چیتے کا لوچ۔ گردن جیسے توپ کی نال۔ مگر اس میں کالے سانپ کی لہر۔ آواز جیسے بادل کی گرج مگر اس میں چیل کی پکار کا اتار چڑھاؤ۔ اس میں شبہ نہیں کہ انجینئروں[1] نے ہانت بناکر مشینی ترقی کو کمال پر پہنچادیا۔ جب انسان بنالیا تو رہ کیا گیا۔

ہانت ایک فرلانگ پر تھا تب ہی سے اس کے پاؤں کی دھمک آنے لگی۔ دھم دھم ——— دھم دھم۔ ساتھ ساتھ اس کا کوکڑ اور شوپھو اور چھکڑے کی گھڑگھڑاہٹ معلوم ہوتا تھا کہ کسی بہت بڑی سڑک کی تیاری ہو رہی ہے سڑک کوٹنے والا انجن لگا ہے اور سینکڑوں دھرمٹ چل رہے ہیں یا کوئی پلٹن کی پلٹن توپیں گھسیٹتی دھاوا کرتی چلی آرہی ہے۔

جب ہانت اپنی مرغی کے انڈوں کے برابر کی آنکھیں چکر مکر کرتا ہٹو بچو چلاتا پارک کے سامنے آگیا تو اس نے حسب معمول گردن جھکا کر ذرا مسکرا کر ہم سب کو سلام کیا۔ اُسے دیکھ کر یہ یاد بھی نہیں رہتا تھا کہ یہ جھوٹ موٹ کا آدمی ہے۔ وہ پانی چھڑکتا ہوا عجائب گھر کے برابر سڑک کے موڑ تک پہونچ گیا۔ اب اُسے عدالت روڈ پر جنوب کی طرف مڑنا چاہئے تھا ورنہ عجائب گھر سے ٹکرا جاتا۔ آج نجانے اُسے کیا سوجھا کہ جنوب کے بجائے شمال کی طرف مڑ گیا۔ یعنی جدھر ہم لوگ کھڑے تھے یا پارک اور گول بازار تھا۔ وہ اسی طرح پانی چھڑکتا کٹہرے تک آگیا۔ اس کی ایک ٹھوکر لگتے ہی کٹہرا اس طرح لیٹ گیا۔ جیسے وہ لوہے کا نہیں سرکیوں کا بنا ہوا تھا۔ ہانت تو نکل گیا۔ مگر جب چھکڑا گذرنے لگا تو جھکے ہوئے کٹہرے نے بڑی بے بسی سے اس کے پہیئے تھام لئے۔ شاید ہانت پر اس کا کچھ اثر ہوا اور وہ رُکا۔ رکا تو نہیں۔ رُکنے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ بدل دیا۔ ایک جھٹکے میں چھکڑے کے ساتھ کٹہرا اس طرح کھنچا چلا آیا جیسے کٹہرا نہیں ململ کا تھان تھا۔ اس ذرا سی رکاوٹ پر ہانت کو غصہ آگیا اور وہ بہت زور زور سے چلانے لگا۔ اس کی "ہٹو بچو" "ہاؤ ہاؤ" ہو کر رہ گئی۔ کان پھٹے جا رہے تھے اور آس پاس کی عمارتیں تھرا رہی تھیں
ہانت کو اپنی طرف آتے دیکھ کر سارے مجمع کی وہ حالت ہوگئی جو بکریوں کے گلے کی ہوتی ہے۔ جب بھیڑیا حملہ کرتا ہے۔ آدمی پر آدمی گرنے لگا۔ مرد اور عورتیں چیخنے لگے۔ بچے رونے لگے۔ سب بدحواسی سے اِدھر اُدھر بھاگنے اور ایک دوسرے کو پکارنے لگے۔ آپس میں ٹکرا کر گر پڑے اور بھاگنے والوں کی لاتوں سے کچل کچل گئے۔ دو ایک تو ایسے بدحواس ہوتے کہ سیدھے ہانت سے جا کر ٹکرا گئے اور اُس کے پاؤں کے نیچے آگئے۔

ہانت فوارے کے پاس پہنچا۔ ایک آیا بچے کی گاڑی چھوڑ کر بھاگ گئی تھی۔ وہ ہانت کے سامنے پڑ گئی اور ایک ٹھوکر میں فٹ بال کی طرح اڑ گئی۔

اب ہانت کی راہ میں فوارہ تھا۔ اُس نے ضرور کچھ رکاوٹ ڈالی۔ یہی کوئی آدھا سکنڈ۔ مگر پھر فوارہ ہی فوارہ مع حوض کے دھڑام

---

[1] اس جگہ جو لفظ تھا اس کی تحقیق نہیں ہو سکی۔ میں نے صرف قیاس سے اس کا ترجمہ انجینئر کیا ہے۔

سے نیچے پڑا رہا۔ اور ہانمنت چکر لگاتا ہوا گول بازار کی دوکان کی طرف چلا۔ اس کا رُخ ماماتے دھر حلوائی کی طرف تھا۔

فوارے کی رکاوٹ سے اس کا غصہ اور بڑھ گیا تھا۔ اب وہ اتنا چیخ رہا تھا کہ معلوم ہوتا تھا کہ طوفانوں کی گرج آکاش میں جیھ جانے والے پہاڑوں سے ٹکرا رہی ہے

اتنی دیر میں سارا پارک اور گول بازار خالی ہو گیا۔ صرف بکھرے ہوئے جوتے چپل اور ٹوپیاں کٹہرے سے اٹکی ہوئی ساڑیوں اور کرتوں کی دھجیاں۔ چلانے کراہنے زخمی اور کچلی ہوئی انجان لاشیں چند لمحے پہلے کی چہل پہل کی یادگار رہ گئی تھیں۔ فوارے کے پاس کتے کو بسکٹ کھلانے والا بچہ معہ اپنے کتے کے کچل گیا تھا مگر اس کا ہاتھ اور بسکٹ ہانمنت کے قدموں سے بچ گئے تھے۔ کتا جس طرح پڑا تھا اس سے معلوم ہوتا تھا کہ بچارے نے اپنے ننھے مالک کو بچانے کے لئے ہانمنت پر حملہ بھی کیا تھا۔

ہانمنت ماماتے دھر حلوائی کی دوکان تک پہونچا۔ اندر جانے سے پہلے سائبان سے اُس کا سر ٹکرایا۔ سائبان پاش پاش ہو کر زمین پر آ رہا۔ اتنے میں بڑے سخت دھماکے کی آواز آئی اور دکان معہ اپنی منزلہ عالی شان عمارت کے ہانمنت پر آ رہی۔

۱۳ ستمبر ۱۹۴۲ء [illegible] صبح | رات بھر مجھے نیند نہیں آئی۔ گول بازار کی تباہی کی تصویر آنکھوں کے سامنے اس طرح پھر رہی ہے۔ جیسے میں ابھی وہیں ہوں۔ رات ڈائری لکھنے کے بعد ایک بات اور یاد آئی۔ عجیب سی بات ہے۔ جب ہانمنت نے ماماتے دھر کی دکان کا رُخ کیا تھا تو اُس کی دکان پر جتنے خریدار تھے سب اپنی اپنی جان لے کر بھاگ گئے۔ ماماتے دھر بھاگا نہیں جانتے ہو اُس نے کیا کیا؟ ایک تھال برفیوں کا اٹھایا۔ اس میں ہار پھول رکھے۔ ہاتھ میں سیندور لیا اور رام نام جپتا ہانمنت کی طرف بڑھا۔ اُس کے چہرے اور آنکھوں میں کیا سکون اور بھروسہ تھا! جس نے دیکھا اُسے یقین ہو گیا کہ ہانمنت ان کے پاس پہونچ کر اپنے ماتھے پر سیندور لگوائیگا۔ گلے میں ہار پہنے گا اور مٹھائی کا تھال لیکر واپس چلا آئے گا۔ شاید اسی لئے اس نے اتنی زحمت کی ہے۔ یا ممکن ہے کہ پہلے سے کچھ کہی بدی ہو۔

ماماتے دھر کا قد صرف پانچ فٹ کا تھا۔ ہانمنت کے ٹیکہ لگانے کے لئے بیچارے نے سوا قدم اچکنے کا ارادہ کیا تھا۔ افسوس یار دل کی دل ہی میں رہ گئی۔ ماماتے دھر کے قریب آنے سے پہلے ہی ہانمنت ایک ڈگ رکھ کر سائبان کے پاس پہونچ گیا اور اس کے بعد گرد و غبار اور گرتی ہوئی اینٹوں اور شہتیروں نے ماماتے دھر اور ہانمنت دونوں کو چھپا لیا۔ اللہ جانے ماماتے دھر کو کتنی کامیابی ہوئی۔

۱۳ ستمبر ۱۹۴۲ء [illegible] شام | سنا! اِس کلجگ میں بھی ایسے لوگ ہیں جو عاقبت اندیشی کے پیچھے اپنی جان تک خطرے میں ڈال دیتے ہیں مجسٹریٹ نی نوقانے اس کی مثال بڑی بہادری سے پیش کی۔ کل جس وقت ہانمنت کٹہرا توڑ کر پارک میں گھسا۔ اس وقت مجسٹریٹ صاحب اپنے مکان کی چھت پر جو عجائب گھر کے بغل میں ہے تشریف فرما تھے۔ ہانمنت کے کٹہرا توڑنے کا انہوں نے غور سے معائنہ کیا پھر فوراً اپنے بیوی بچوں کو بلا بھیجا اور کہا کہ ہانمنت نے بے راہ روی اختیار کی ہے۔ سیدھی راہ کی صرف ایک سمت ہوتی ہے

لیکن بے راہ روی کی کوئی سمت نہیں۔ اس کے لئے سب سمتیں ہوتی ہیں۔ اب ہانمنت کا کوئی ٹھیک نہیں کہ وہ کیا کرے گا اور کدھر جائیگا اس وقت ہم لوگوں کی جان سخت خطرے میں ہے۔ نہ جانے کس وقت وہ ہمارے گھر میں گھس آئے۔ اور ہم پر حملہ کر دے۔

بیوی نے اس پر دبی زبان سے کہا۔

"اول تو ہانمنت اب دور نکل گیا ہے۔ دوسرے وہ چھت پر کیسے آسکے گا؟" مجسٹریٹ صاحب اس احمقانہ خیال پر ہنسے اور بولے

"تم کیا جانو کہ بے راہ روی کتنی بُری چیز ہے۔ یہاں اس کا تجربہ کرتے زندگی بیتی ہے زندگی! جب کوئی راہ سے ہٹا تو پھر ہٹا۔ اب ہانمنت سے یہ بھی عجب نہیں کہ صرف ہم پر حملہ کرنے کے لئے یہاں اُڑ آئے۔"

پھر وہ کہنے لگے:۔

خیر زیادہ باتوں کا وقت نہیں۔ جو کچھ کرنا ہے جلد کرنا چاہئے۔ ہم لوگوں کا گول بازار سے جانا تو اب سخت خطرناک ہے۔ اس لئے صرف ایک صورت رہ گئی ہے وہ یہ کہ چھت پر سے کود پڑیں اور اگر نیچے زندہ پہنچیں تو فوراً تھانے کے دامن میں پناہ لیں۔

اس وقت سنتے ہیں کہ مجسٹریٹ صاحب کے چہرے پر وہ شان تھی جو بڑے سے بڑے فیصلے سناتے وقت بھی نہیں دیکھی گئی تھی۔ داڑھی کا ایک ایک بال ایسا کھڑا تھا جیسے پولیس کے سپاہی پریڈ پر، اور پلکوں کے اُس پار سے آنکھیں اس آن بان سے تک رہی تھیں جیسے جیل کی سلاخوں کے باہر سے جیل کا افسر۔ کسی کی مجال تھی کہ ان کے فیصلے سے سرتابی کرے۔ سب فوراً حکم ماننے پر تیار ہو گئے۔ بہادر فی لزقا نے پہل خود کی اور بڑی بہادری سے کوٹھے پر سے نیچے کود پڑے مگر افسوس! سڑک تک پہونچتے ہی وہ ہانمنت کی زد سے ہمیشہ کے لئے بچ گئے۔ اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ اُن کے بیوی بچوں میں سے کسی نے اُن کا ساتھ نہیں دیا۔ اس گندی دنیا میں بہت کم سپوت ایسے نکلتے ہیں۔ جو اپنے بزرگوں کے مرنے کے بعد اُن کے نقشِ قدم پر چلیں۔

بار ایسوسی ایشن میں فی لزقا کی عاقبت اندیشانہ شہادت کی خبر جب سنی گئی تو ممبران بہت متاثر ہوئے اور فوراً یہ تجویز پیش کی کہ مرحوم نے سچی قانونی ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس پر ان کا ایک شاندار مجسمہ بنا کر عدالت عالیہ پر کھڑا کیا جائے۔ مگر صدر نے یہ تجویز یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ مرحوم کا قربانی کا فیصلہ چاہے جتنا بڑا اور ہم لوگوں کے لئے باعث تقلید ہو لیکن اس کے عمل درآمد میں ایک قانونی کمزوری رہ گئی۔ وہ یہ کہ انہیں چاہئے تھا کہ اپنے فیصلہ پر خود نہیں بلکہ دوسروں سے عمل کراتے۔

سنتے ہیں کہ یہ پوائنٹ صدر نے ایسا نکالا تھا کہ اس پر سب ممبروں نے فوراً اپنی تجویز واپس لے لی اور ایک تجویز یہ پیش کر دی کہ مجسٹریٹ فی لزقا کی جگہ صدر بار ایسوسی ایشن کا مجسمہ عدالت عالیہ پر لگایا جائے۔

۱۴ ارسمبر ۴۲ء لندن صبح | قانونی نکتے بھی کیسے نازک ہوتے ہیں! ان باتوں کو کون سمجھ سکتا ہے؟ ابھی ابھی اخبار سے ایک بڑی دردناک خبر معلوم ہوئی ہے۔ ماماتِ دھر کی دکان کی اوپر والی منزلوں پر کوئی شخص ری زا یا اپنے ماں

باپ بھائی بہنوں اور بیوی بچوں سمیت رہتا تھا۔ ہانت کی ٹکر سے مکان جو گرا تو سب دب کر مر گئے۔ مگر خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ وہ خود بچ رہا صاف بچ رہا۔ نامہ نگار کا بیان ہے کہ وہ اپنے بچنے کی خوشی میں راگ و رنگ کا جلسہ کرنے والا ہے۔ اُسے کرنا تو چاہیے۔

اخبار میں ان لوگوں کی فہرست چھپی ہے جو اس حادثے سے مر گئے یا زخمی ہوئے۔ بڑی لمبی فہرست ہے۔ مرنے والوں میں کچھ تو ایسے ہیں جن کی کمائی پر خاندان بھر کا پیٹ چلتا تھا۔ افسوس! کیسا دردناک حادثہ ہوا ہے۔ ان لوگوں پر ترس آتا ہے۔ آج کتنے گھروں میں کہرام مچا ہوگا۔

۱۴ ستمبر سنہ ۱۴۰۲ء اسہ ند شام | غضب ہے! اندھیر ہے! ری زابا راگ رنگ کا جلسہ نہیں کر رہا ہے۔ بلکہ وہ گیا تاؤں ہانت کی مخالفت میں بھی نہیں بلکہ خود انجینئر کی مخالفت میں احتجاج کر رہا ہے۔ جیسے انجینئر نے ہانت کو اسی دردناک حادثہ کے لئے تو بھیجا ہی تھا۔ اور ری زابا کے ساتھ، بری بات میں بھی کتنی کشش ہوتی ہے! اور بھی بہت سے لوگ شریک ہیں۔

جس شخص کا بھی کوئی عزیز مارا گیا ہے اس کو ری زابا نے بہلا پھسلا کر اپنے ساتھ کر لیا ہے۔

۱۵ ستمبر سنہ ۱۴۰۲ء اسہ ند | شہر بھر کی قریب قریب سب انجمنوں نے جلسے کر کے یہ تجویز پاس کی ہے کہ اگر حکومت ری زابا کے جلسے کو نہیں روکتی تو ہم سب اس کو زبردستی روکیں گے۔ پبلک کو اتنا جوش ہے کہ کل بارہ بجے رات تک "انجینئر زندہ باد" اور "ری زابا پر لعنت" کے نعروں کی آوازیں آتی رہیں۔

خبر ہے کہ آج رات کو کسی وقت شہری کونسل کا اجلاس ہے اور صبح تک صدر کونسل کا کوئی بیان نکلنے والا ہے۔

۱۶ ستمبر سنہ ۱۴۰۲ء اسہ ند رات | آج ہماری انجمن کا جلسہ تھا۔ شاید ہی کوئی ممبر آنے سے رہ گیا ہو۔ سارا ہال کھچا کھچ بھرا تھا۔ برآمدہ، گیلری اور صحن ہر جگہ بھیڑ لگی تھی۔ ضعیف بڈھے، رندِ مشرب جوان، بچے والی عورتیں، کھلنڈرے بچے سب ہی تو موجود تھے۔ وہ ہزاروں برس کا پتھر والا ممبر جو تبرک کی طرح عبادت خانے میں رکھا رہتا ہے۔ آج کم اہتمام میں احتیاط سے نکال کر بیچ ہال میں رکھا گیا تھا۔ زمانے کی رگڑ سے گھسے ہوئے اُس کے زینے اور اُس کی برف کی ایسی ٹھنڈی سفیدی ہم لوگوں کے دلوں میں وہی اثر پیدا کر رہی تھی جو چاندنی میں گورِ غریباں کا نظارہ پیدا کرتا ہے۔ میرا دل دھک دھک کر رہا تھا کہ دیکھا چاہیے کہ اس ری زابا کے قصہ کا انجام کیا ہوتا ہے۔

جس وقت صدر صاحب صبح صادق کے چاند کی ایسی سفید پگڑی اور سفید عبا میں نورانی سفید داڑھی پر ہاتھ پھیرتے تشریف لائے تو "انجینئر زندہ باد" کا وہ شور ہوا کہ معلوم ہوتا تھا در و دیوار، محراب و منبر ہر چیز نعرے لگا رہی ہے۔ پھر فوراً ہی ایسی خاموشی چھا گئی جیسے سب طرف انسان نہیں ترشے ہوئے بت دھرے تھے۔ گود کے بچے تک خاموش تھے۔

صدر صاحب نے کھنکار کر تقریر شروع کی۔ بتایا کہ ہمارے اوپر انجینئر کے کیا کیا احسانات ہیں۔ اسی کا رحم و کرم کہ اس

کوہستانی علاقے میں جہاں گھاس تک نہیں پیدا ہوتی ہے اور جہاں منزلوں تک پانی نظر نہیں آتا ہے۔ آج ہم سب اسی کا دیا کھاتے ہیں۔ اسی کا دیا پیتے ہیں۔ اور آج ہم چلے ہیں اسی پر غرانے۔

ہم سب یہ سن کر دھاریں مار مار کر رونے لگے۔ خود صدر صاحب کی سفید داڑھی پر بھی آنسو باسی شبنم کے قطروں کی طرح چمک رہے تھے۔ صدر صاحب نے بتایا کہ یہی ری زابا جو آج یوں انجنیئر کے خلاف اکڑتے گھومتے ہیں ان کی ماں ان کی پیدائش سے پہلے ایسی بیمار پڑی تھیں کہ بچنے کی کوئی امید نہیں تھی۔ جب وہ انجنیئر[1] کے اسپتال میں جاکر رہیں۔ تب اچھی ہوئیں۔ اگر انجنیئر کی عنایت اس عورت پر نہ ہوتی تو آج یہ پیدا تک نہ ہوتے۔ تب ان کو اپنی قدر و عافیت معلوم ہوتی۔

صدر صاحب نے بتایا کہ حکومت نے اس ری زابا کو انجنیئر کے خلاف مقدمہ چلانے کی اجازت دیدی ہے اور دو چار روز میں وہ منحوس دن آجائیگا جبکہ عدالت کے ہال میں انجنیئر کے خلاف گندگی اچھال کر ری زابا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا منہ کالا کرے گا۔ میرے خیال میں اس کو ایک بار سمجھانا تو چاہئے کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ شاید وہ نہ جانتا ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ اتمام حجت کے لئے ہم کو اپنا ایک نمائندہ بھیجنا چاہئے۔

صدر صاحب نے نائب صدر کو نمائندہ بنایا اور مجھے گواہ کی حیثیت سے ساتھ جانے کا حکم دیا اور پھر کہا کہ اگر مقدمہ چلا تو اپنی انجمن کی جانب سے میں انجنیئر کی صفائی پیش کروں گا۔

خوشی کی تالیاں بجیں۔ نعرے لگے اور پھر جلسہ ختم ہوگیا۔ معلوم ہوا کہ شہر بھر کی انجمنوں نے طے کیا ہے کہ انجنیئر کی طرف سے صفائی پیش کرنے کے لئے اپنے اپنے نمائندے اسی طرح بھیجیں گی۔

۱۷ ارتھ سمبر سنہ ۲۰۱۴۰ ہند | آج ہم اور انجمن کے نائب صدر ری زابا سے ملنے گئے۔ جب میں ملنے کے لئے گھر سے نکلا ہوں تو میری آنکھوں کے سامنے ایک ٹوٹا پھوٹا کھنڈر تھا جو چار روز ہوئے عالی شان محل تھا۔ غمگین آنکھوں کا جوڑا جو روتے روتے خشک ہوگیا ہے۔ سوکھے ہوئے ہونٹ اور مرجھائے ہوئے گال تھے۔ لیکن جب وہاں پہونچا تو دنگ رہ گیا۔ ایک ہال کے بیچ کھچے ٹکڑے میں بیس پچیس آدمیوں کے دربار میں گاؤتکیہ لگائے شان سے ری زابا بیٹھا تھا۔ اسے دیکھ کر مجھے اپنا پڑوسی قوال یاد آگیا۔ جس کے نام لاٹری نکل آئی تھی اور ہم سب مبارکباد دینے گئے تھے۔ ری زابا دائیں بائیں ہر طرف اپنا تبسم از راہ مہربانی بانٹ رہا تھا۔ ہم دونوں سے وہ بہت اخلاق سے ملا مگر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ تو پہاڑ پر ہے اور ہم لوگ نیچے کھڑے ہیں۔ پر وہ اپنے اخلاق سے اس بلندی و پستی کو ڈھانکنا چاہتا ہے۔ خوب! کل کے تراشے ہوئے بت آج خدا بنتے ہیں۔ ری زابا کو گھمنڈ تھا کہ اس پر جو مصیبت پڑی ہے کسی پر نہیں پڑی۔ اسی مصیبت کے سرمائے سے وہ لیڈر بن گیا تھا۔

---

[1] ممکن ہے کہ انجنیئر ڈاکٹر بھی ہو۔ یا پھر اس نے اپنے روپیہ سے کوئی اسپتال بنوایا ہوگا۔ [2] وہاں حرکات کا دستور بالکل جداگانہ معلوم ہوتا ہے۔

جب ہم لوگ پہونچے ہیں اس وقت شہر کے ایک امیر کبیر تشریف لائے تھے۔ پہلے دونوں میں سلاموں کا تبادلہ ہوا۔ پھر ایک دوسرے کی تعریفوں کا۔ اس کے بعد امیر کبیر صاحب نے بہت قرینہ سے مطلب کی بات کہی"آپ پر غم کا اتنا بڑا پہاڑ پھٹ پڑا! میں چاہتا ہوں کہ جتنا حصہ بٹا سکتا ہوں بٹاؤں۔ میں باغ والی کوٹھی آپ کے نذر کرنا چاہتا ہوں"

ری زابا نے فوراً پہلو بدلا۔ وہ تاڑنے کی کوشش کر رہا تھا کہ اس مہربانی کی قیمت کیا ہوگی۔

"حضور کیا عرض کروں میرا غم تو اب کوئی غم نہیں مجھے تو اپنے ایسے اور سیکڑوں غم زدوں کی فکر ہے" بہانہ پاتے ہی امیر کبیر صاحب مسکرا کر مطلب پر آتے۔

جی! میں اس سلسلے میں بھی کچھ کرنا چاہتا ہوں۔ ان غم زدوں کی مالی مدد اور عدالت میں ان لوگوں کی وکالت۔

شاید ری زابا پہلے ہی سے سمجھ رہا تھا کہ یہ امیر کبیر صاحب کر کو بچا کر سر پر ہاتھ مارنا چاہتے ہیں یعنی کچھ لا یعنی ہمدردی اور روپیہ کے بدلے مصیبت زدوں کی وکالت کو جو اس وقت ناموری اور لیڈری کا نایاب ذریعہ ہے۔ ہڑپ کرنا چاہتے ہیں۔ اس نے مسکرا کر کہا "حضور! اس سلسلہ میں جو بدنامیاں اٹھانا پڑ رہی ہیں وہ آپ کے شایاں شان نہیں۔ اس کے لئے تو وہ میرا ہی ایسا گمنام و ناکارہ شخص چاہیئے"

سب سمجھ گئے کہ گمنام و ناکارہ کے معنی اس جگہ "عقلمند اور معزز کے ہیں" بیچارے امیر کبیر صاحب یہ صاف انکار پاکر چڑ سے گئے ذرا دیر خاموش بیٹھے رہے اور پھر آداب بجا لا کر رخصت ہو گئے۔

ان کے جانے کے بعد ری زابا صاحب ہم لوگوں سے ایسی آوازیں جو گنگنانے کے لئے زیادہ موزوں تھی مخاطب ہوئے اور بلا تمہید سمجھانے لگے کہ ہم کو لوگوں کی مخالفت سے خوفزدہ نہ ہونا چاہیئے وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ ہم بھی ان کے دربار کی حاضری کے لئے آئے ہیں میں نے دبی زبان سے عرض کیا کہ ہم ایک اور مطلب سے آئے ہیں۔ انہوں نے سنتے ہی کہا ہاں ہاں میں سمجھ گیا اور پھر اپنی نصیحت شروع کر دی۔ نائب صدر صاحب سنتے رہے بیچ میں جیسے ہی ری زابا صاحب ذرا سانس لینے کو رکے انہوں نے فوراً تیزی سے بولنا شروع کر دیا۔ کہنے لگے۔

"حضور ہم لوگ داروماں ای انجمن کے ممبر ہیں۔ اس نے ہم کو آپ کے پاس بھیجا ہے تاکہ ہم آپ کو معاملے کی اونچ نیچ"......

ری زابا صاحب فوراً بولے "ہاں اونچ نیچ۔ میں تو یہی سمجھا رہا تھا"...

یہ کہکر وہ پھر تقریر کرنے لگے۔ وہاں بات کہنے کی گنجائش ہی نہیں تھی اس لئے ہم لوگ بلا کچھ کہے سنے واپس چلے آئے۔

۱۹ ستمبر ۱۹۴۱ء لندن رات "چھوٹی بچی بہت تیز بخار میں بھن رہی ہے۔ پہلے اُس کے لئے ڈاکٹر سے دوا لا دینا تب جانا" آج ری زابا کا مقدمہ تھا۔ جیسے میں گھر سے نکلنے لگا بیوی نے یہ کہا۔ میں نے بھی سوچا کہ یہی مناسب ہے۔ جب باہر نکلا تو دیکھتا کیا ہوں کہ سب دکانیں بند پڑی ہیں۔ وہ مکانات جو ہر وقت ہنستے اور گاتے رہتے تھے۔ اس وقت منہ

لٹکائے افسردہ کھڑے ہیں۔ سڑکوں پر چھوٹے پتے اور ردی کاغذ اڑے اڑے پھر رہے ہیں۔ ہر طرف بیوگی برس رہی ہے۔ خاموشی سے سر جھکائے ہوئے آدمیوں کے غول عدالت کی طرف جا رہے ہیں۔ بس ان کے قدموں کی چاپ اور کھسر پھسر سے جو آواز پیدا ہوتی ہے وہی دنیا کی آواز ہے۔ ایسے میں ڈاکٹر کا پتہ کہاں ملتا۔ مجھے گھر واپس آکر بیوی کو خبر کر دینا چاہئے تھی۔ مگر اس وقت کی رو میں بلا سوچے سمجھے بہ گیا۔ عدالت کی عمارت کے اندر پہنچ گیا تب ہوش آیا

عدالت اندر باہر ہر طرف سے اتنی بھری ہوئی تھی کہ کہیں تل دھرنے کی جگہ نہ تھی۔ مرد عورت بوڑھا بچہ جوان ادھیڑ سب ہی تو جمع تھے۔ ہال کے بیچ میں رسی زادا باسرخ شیروانی اور آڑی ٹوپی پہنے اپنے مریدوں کے جھرمٹ میں گھرا ہوا چیخ رہا تھا۔ جیسے شرابیوں کی محفل میں دیہاتی پتریا۔ مرید تھے کہ اس کی بے بات کی بات پر بھی ان کو ہنسی آ رہی تھی۔ ہاں اور یہ بھی بتا دوں کہ ان لوگوں نے اس ڈر سے کہ پبلک ان کی تکا بوٹی نہ کر ڈالے اپنے چاروں طرف پولیس کھڑی کر رکھی تھی۔ اتنے میں ججوں کی آمد ہوئی۔ اور فوراً سناٹا چھا گیا۔

جیسے ججوں کا حکم ملا رسی زادا نے اپنے کپڑوں کی شکنیں برابر کیں حالانکہ وہاں ایک شکن بھی نہ تھی۔ پھر کھیسیں کاڑھ کر اپنے مریدوں کی طرف دیکھا اور بحث شروع کی۔

"حضور والا!"

اس وقت اتنا سناٹا تھا کہ ججوں کے کاغذ الٹنے پلٹنے تک کی آواز سنائی دے رہی تھی۔

رسی زادا کی تقریر کیا تھی؟ مجھے تو اس سے الجھن ہونے لگی۔ ذرا سی بات چھ گھنٹے میں کہی۔ وہی بات جو وہ لوگ پہلے دن رٹ رہے ہیں کہ ہامنت کو انجینئر نے بنایا ہے۔ اس کی شکل صورت وضع قطع، چال ڈھال، بولنا چالنا، رفتار فلاں جگہ سے چلنا فلاں جگہ سے مڑ جانا۔ یہ سب انجینئر نے اس میں پیدا کیا ہے۔ ہامنت میں مجال نہیں کہ اپنے میں ایک بات بھی از خود پیدا کرے۔ چنانچہ انجینئر نے ہامنت کے بنانے کے بعد جو بیان نکالا تھا اس میں یہ فقرہ تھا" کہ یہ میرے ارادے سے چلے گا اور میرے ارادے سے مڑے گا اور میرے ارادے سے باتیں کرے گا۔ میں اس سے میلوں دور رہوں گا مگر میرا ارادہ اس کے ساتھ رہے گا۔"

اس کے بعد وکیل کہنے لگا کہ ہامنت کو شہر میں چلنے پھرنے کی صرف اسی وجہ سے اجازت دی گئی تھی کہ اس کے حرکات و سکنات کا ذمہ دار انجینئر ہے اور انجینئر کے کاموں پر پورا بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔

اچھا اگر تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے کہ ہامنت کی بے راہ روی کا ذمہ دار انجینئر نہیں بلکہ کوئی اور مثلاً الف ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آج سے ہم کو انجینئر کی کاریگری اور اس کے الفاظ پر کوئی بھروسہ نہ رکھنا چاہئے۔ کیونکہ ہر چیز کے بارے میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اسے الف خراب نہ کر دے۔ ایسی حالت میں حکومت نے جو ہم سب کو انجینئر کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا ہے بہت

غلطی کی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی چلائی ہوئی خوراک بنانے والی مشینیں[1] کل زہر بنانے لگیں۔ اس کا پہاڑ دن چڑھایا ہوا آبپاشی کا بند پھٹ جائے اور ہم سب غرقاب ہو جائیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ میرے جواب میں کہا جائے گا کہ انجینئر نے دانست کو بنایا۔ اس نے مشینری فٹ کی اور ایک اندازے پر چلائی۔ یہ سب ٹھیک ہے۔ چنانچہ دانست اسی کے حکم پر چلا اور اتنے دنوں تک چلتا رہا۔ لیکن اب جو یہ غلطی ہو گئی ہے ایک ناگہانی بات ہے جس کی ذمہ داری اس پر کسی طرح نہیں آسکتی ہے۔ یہ وہ دلیل ہے جس سے ہمارے شہر کے اخباروں کے کالم کے کالم رنگے گئے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ انجینئر نے جب دانست کو تیار کیا ہے تو اسے اس بات کا علم تھا کہ یہ مشین بگڑ سکتی ہے؟ اور یہ کہ اگر بگڑ جائے تو اس کا کتنا خوفناک انجام ہو گا؟ اگر اسے یہ علم تھا اور پھر بھی اس نے دانست کو شہر میں چلایا پھر تو انجینئر کی ذمہ داری اتنی بڑھ جاتی ہے گویا تمام خوفناک حادثات اس نے خود کئے ہیں۔ اگر اسے علم نہیں تھا تو بھلا ایسے شخص کو قطعی اتنا بڑا انجینئر سمجھنا چاہیئے کہ ہماری موت اور زندگی، بھلا برا سب اس کے ہاتھوں میں سونپ دیا جائے۔

لوگ یہ دلیلیں سن رہے تھے اور دل ہی دل میں نفرین کر رہے تھے۔ دلیل سے ثابت کرنے کا کیا۔ کوئی مشتاق ہو تو یہ شک ثابت کر سکتا ہے کہ دن کے وقت رات اور رات کے وقت دن ہوتا ہے۔ ابھی اس کی تقریر ختم بھی نہیں ہوئی تھی کہ آسمان سے گرجنے کی آوازیں آنے لگیں۔ میں نے سر اٹھا کر دیکھا تو بادل کا کہیں دور دور پتہ نشان نہیں تھا۔ شمالی پہاڑ گرج رہے تھے۔ میں نے دل میں کہا الٰہی خیر کیجیو۔

جب واپس آیا ہوں تو لڑکی کی حالت سرسامی تھی۔ مگر میں کچھ اتنا پریشان تھا کہ اس کے پاس گیا تک نہیں۔ کیا ہونے والا ہے؟ انجینئر اور غلطی! یہ کمبخت رہی زاپا پاگل ہو گیا ہے۔ ایسے ہی کچھ شکوک تھے تو ہماری انجمن کے صدر سے رفع کر لئے ہوتے۔ وہ لو لڑکی چلا رہی ہے۔ اولاد بھی رحمت نہیں زحمت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے نہ دن کو چین ملے نہ رات کو نیند۔

۲۰ مجھ سنہ ۱۴۰ اسٹ رات آج میری وہ حالت تھی جو گھوڑ دوڑ والے کی ہو جاتی ہے۔ جب گھوڑے منزل پر پہنچنے والے ہوں۔ راستے بھر دل دھڑک رہا تھا۔ کہ دیکھا چاہیئے کہ آج مقدمہ کس کل بیٹھتا ہے۔ آج ہماری انجمن کا صدر وکالت کرے گا۔ دوسری طرف یہ بھی فکر تھی کہ لڑکی کو بحرانی حالت میں چھوڑ کر آ رہا ہوں۔ نجانے رات کو ملے گی یا نہیں۔

عدالت جب پہونچا ہوں تو سوائے رہی زاپا اور اس کے مریدوں کے سب کے ہونٹوں پر مہر لگی ہوئی تھی۔ رہی زاپا اپنے مریدوں سے چلا چلا کر باتیں کر رہا تھا اور وہ لوگ بات بات پر ہنسی کے مارے بیتاب ہوئے جا رہے تھے۔ اس وقت ہنسی کی

---

[1] غالباً اس ملک میں سائنس اتنی ترقی کر گئی ہے کہ وہاں کیمیاوی طریقوں پر مشینوں سے خوراک تیار کر لی جاتی ہے۔ جس کی یہاں ابھی کوشش ہی ہو رہی ہے۔

کونسی بات تھی؟ کامیابی کا نشہ بھی کیا چیز ہے

ہمارے وکیل نے کھڑے ہوتے ہی پوچھا کہ اصل مجرم یعنی ہائنت کو حاضر عدالت کیوں نہیں کیا گیا؟ اس پر عدالت نے کہا کہ وہ ضروری نہیں سمجھا گیا اس لئے حاضر نہیں کیا گیا[1]۔ وکیل نے اس پر کیا خوب کہا۔ کیا اس سے میں یہ سمجھوں کہ عدالت نے پہلے ہی سے فیصلہ کر لیا ہے کہ وہ مجرم نہیں ہے؟ یہ اعتراض اس کا ایسا چلا کہ فوراً عدالت نے ہائنت کی حاضری کا حکم دیا۔ تھوڑی دیر میں ہائنت آیا۔ اس کے پاؤں اور کمر زنجیروں میں کسے ہوئے تھے اور پولیس کے سپاہی گھسیٹ رہے تھے۔ اس کی غلہ ایسی آنکھیں اب پہلے کی طرح چکر لگا کر کرنے کی جگہ نیچے جھکی ہوئی تھیں۔ چہرے کا رنگ ایسا اڑا ہوا تھا جیسے مر گیا ہو۔ سچ ہے کہ کیسا ہی پتھر دل کیوں نہ ہو کچھ نہ کچھ ندامت ہوتی ہی ہے۔ مجھے حالانکہ یقین آ گیا تھا۔ کہ اصل مجرم وہی ہے مگر پھر بھی کمبخت پر ترس آ ہی گیا

وکیل صاحب نے سوال کیا کہ مجرم کیسے آیا؟ کیا خود چل کر آیا ہے؟ مخالف کے وکیل نے جواب دیا نہیں خود سے نہیں آیا ہے بلکہ اسے سپاہی زنجیروں سے گھسیٹ کر لائے ہیں۔

دو چار ادھر اُدھر کے سوالوں کے بعد پھر ہمارے وکیل نے پوچھا کہ کیا اسی طرح ہائنت بازار میں نکلتا تھا۔ وکیل مخالف نے جواب دیا نہیں وہاں وہ خود چلتا تھا۔ ہمارے وکیل نے اب عدالت کو مخاطب کر کے کہا دیکھیے حضور! وکیل صاحب قبول رہے ہیں کہ ہائنت کی دو حرکتیں ہوتی ہیں ایک غیر اختیاری جس سے وہ عدالت میں آیا ہے اور ایک اختیاری جس سے وہ بازار میں چلتا تھا۔ مخالف وکیل کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہائنت نے جو جرم کیا ہے وہ اختیاری حرکت سے کیا ہے۔ جب اس نے اختیاری حرکت سے جرم کیا ہے۔ تو پھر وہ قصور وار کیوں نہیں؟

اس نکتہ پہ وکیل مخالف کا منہ اتر آیا۔ عدالت نے بھی بہت واہ واہ کی۔ اور پبلک کی تو حالت نہ پوچھو اس نے تو ایسے ایسے نعرے لگائے ہیں۔ اتنی تالیاں پیٹی ہیں کہ پانچ منٹ تک کوئی کارروائی ہی نہ ہو سکی۔ میں نے ہائنت کی طرف دیکھا تو اُس کا منہ کھلے کا کھلا رہ گیا تھا۔ میں نے دل میں کہا لو اور بے قصور بنو۔

ہمارے وکیل نے عدالت سے کہا میں یہ نہیں کہتا ہوں کہ ہائنت خود جاندار اور با ارادہ انسان ہے۔ نہیں۔ اس کی جان اور ارادہ جو کچھ ہے انجنیر کا عطا کیا ہوا ہے۔ اسی کی طاقت اور ارادے سے یہ چلتا ہے اور اسی کی طاقت اور ارادے سے ٹھہرتا ہے۔ بغیر اس کی مرضی کے یہ انچ بھی نہیں چل سکتا۔ مگر ساتھ ساتھ انجنیر نے اپنی اجازت سے اسے اپنے فعل کا مختار بنا دیا ہے۔ اگر شک ہو تو اس کا دماغ کھول کر دیکھ لیجئے۔ اس میں یہ بتانے کے لئے کہ کدھر شمال ہے اور کدھر جنوب کدھر مشرق ہے اور کدھر مغرب قطب نما بھی لگا ہوا ہے۔ مزاج کی گرمی کو اعتدال پر رکھنے کے لئے تھرمامیٹر بھی ہے۔ بے راہ روی سے بچنے کے لئے برک بھی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر اس نے قصور کیا ہے تو اس کا ذمہ دار کون؟

اب ہمارا وکیل کہنے لگا کہ اگر غور کیجیے تو ہم انسان ہمیشہ سے صرف ہائنت ہی کو نہیں بلکہ تمام انجنوں کو جاندار اور فاعل مختار مانتے چلے

---

[1] غالباً انجنیر عدالت کی حاضری سے مستثنیٰ ہوگا۔

ئے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں "انجن آرہا ہے" "انجن گیا" "انجن بولا" یہ تمام فقرے بتاتے ہیں کہ ذہن میں ہم انجن کو وہی درجہ دیتے ہیں جو ایک انسان کو۔ صرف یہی نہیں۔ بلکہ ان پر اخلاقی فیصلے بھی کرتے ہیں۔ "یہ انجن اچھا ہے" "وہ انجن بُرا ہے" اس کی سب سے اچھی مثال اخبار کے ایک بیان میں ملتی ہے وہ لکھتا ہے: "جب ہانت بھیڑ میں گھستا اور لوگوں کو کچلتا جا رہا تھا تو عورتیں اُسے کوس رہی تھیں "حرامی کو موت آئے" "یہ ٹوٹے کھنت کے پاؤں ٹوٹیں" اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحت الشعور میں اسے جاندار، فاعل مختار سمجھ رہی تھیں۔ جب ہانت جاندار فاعل مختار ٹھیرا۔ اور اس پر اخلاقی فیصلے نافذ ہو سکتے ہیں تو پھر وہ اپنے اس جرم کی سزا کیوں نہ پائے؟

کہا جائے گا کہ اگر ہانت فاعل مختار ہے تو انجنیئر کا اس کے افعال میں کیا دخل؟ یہ سوال ایک مغالطہ ہے۔ ورنہ ہانت کے ہر فعل میں اس کا ذاتی ارادہ اور انجنیئر کا ارادہ دونوں پائے جاتے ہیں۔ انجنیئر چلاتا ہے، ہانت چلتا ہے، انجنیئر موڑتا ہے، ہانت مڑتا ہے؛ انجنیئر بلواتا ہے، ہانت بولتا ہے۔

کسی نے یہ سوال کیا کہ اگر ہانت میں ایسا ہی ارادہ ہے تو پھر وہ خود ہی اپنا انجنیئر ہے۔ وکیل نے کہا نہیں۔ اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا۔ ہانت کو اختیار و ارادہ ملا ہے مگر ایک حد تک۔ مثلاً وہ زمین پر چل سکتا ہے۔ مگر آسمان پر نہیں اڑ سکتا۔

اتنا سن کر لوگوں کے دلوں پر سے ایک بوجھ سا دور ہو گیا۔ انہوں نے اتنا شور مچایا۔ بات بات پر اتنی تالیاں پٹیں کہ میں تو تقریر بھی نہیں سن سکا۔ صرف اتنا سمجھ سکا کہ وکیل نے یہ بھی ثابت کر دیا کہ انجنیئر کو ہانت کی بے راہ روی کا علم تھا تو ضرور مگر اس پر بھی انجنیئر پر یہ الزام نہیں آتا ہے کہ اس نے ہانت کو پہلے سے کیوں نہیں درست کر لیا۔

اب صدر نے عدالت سے مخاطب ہو کر کہا:۔

"حضور یہ وہ عدالت ہے جو ہزاروں سال سے انسان کے دکھ سکھ، رنج و خوشی، سزا و جزا کا فیصلہ کرتی آئی ہے۔

یہاں پہونچ کر صدر کی آواز بھرا گئی۔

اس کی ابتدا ماضی کی لمبی اندھیاری رات کو چیرتی ہوئی اتنی دور نکل گئی ہے کہ آج ہماری آنکھوں سے بالکل اوجھل ہے۔ آج اسی مقدس عدالت کے سامنے ہم انصاف کی روتیوں کا اتنا قدیم ذخیرہ لئے فریادی ہیں کہ اس بے عقلی کے فتنے کو [illegible]

جب ہمارا صدر تقریر کر کے بیٹھا ہے تو زبان پر تاثر کی مہر لگی تھی۔ مگر آنکھوں سے شکریہ کی پٹیں نکل رہی تھیں۔

عدالت نے ہانت کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا تم اپنی صفائی میں کچھ کہنا چاہتے ہو؟ ہانت بالکل خاموش تھا شاید سوچ رہا تھا کہ کیا کہوں۔ کون جانے اس کے دل پر کیا بیت رہی ہے۔ مگر ماننا پڑتا ہے کہ چہرے پر بلا کا ضبط تھا۔ اس کی خاموشی پر عدالت نے ڈانٹا اور پولیس والوں نے ٹھیلا اور چمکایا۔ اب تو سورج کی ایسی چمکتی سچائی کے سامنے ہانت نے گردن جھکالی۔ اور پاؤں کی طرف دیکھنے لگا۔ اس وقت اس کی آنکھوں کی سیاہی کا ہلکا سا خط جو سامنے سے دکھائی دیتا تھا۔ صاف دل کی سیاہی کا پتہ دے رہا تھا۔

سچ ہے کہ انصاف کی پکڑ میں دیر ہے اندھیر نہیں۔

پبلک کے شور اور تالیوں کے درمیان میں میں نے ری زابا اور اُس کے مریدوں کے جھنڈ پر نظر ڈالی۔ اسے وہ تو اس طرح چھٹ گیا تھا۔ جیسے مرغیوں کا غول بلی کے حملے پر۔ ری زابا تو ذرا آگے بڑھا ہوا کھڑا تھا اور اس کے ساتھی نہ جانے چپکے چپکے کدھر کھسک گئے تھے۔ وہ چار جگمگرٹے تھے وہ بھی ری زابا سے ایسے کٹے کٹے کہ سرسری دیکھنے والے کو پتہ بھی نہیں چل سکتا تھا کہ ان کا ری زابا سے کوئی تعلق بھی ہے۔

وہ مارا۔ اور خوش ہوا! اور ہنس ہنس کر تھرکو!

اب عدالت نے پبلک سے پوچھا کہ ہامنت کی طرف سے کسی کو صفائی تو نہیں پیش کرنا ہے؟ ہر طرف سناٹا تھا۔ ایسے سیاہ کار مجرم کی طرف سے کون بولتا۔ اتنے میں ایک چیں چیں کرتی ہوئی آواز سنائی دی۔ "میں صفائی پیش کروں گی" یہ ایک بارہ سال کی لڑکی تھی جو ایک کونے سے چلا رہی تھی۔ اُس کی ماں نے فوراً اُس کا منہ دبالیا اور کہنے لگی "جی نہیں حضور یہ یوں ہی بکتی ہے۔"

عدالت نے کہا ہم اسے بھی موقع دینا چاہتے ہیں۔ کہ جو کہنا ہو کہے۔

لڑکی دوڑ کر ہامنت کے پاس گئی، اس کی ٹانگوں سے لپٹ کر کہنے لگی۔

"اس کا کوئی قصور نہیں ہے۔ یہ تو بالکل نیک ہے بہت اچھا ہے۔"

عدالت - بس یا اور کچھ کہنا ہے۔

لڑکی - یہ بہت نیک ہے'' بہت اچھا ہے۔"

بچاری لڑکی ہامنت کو کھلونا سمجھے ہوئے تھی۔ سب اس پر ہنس دیئے اور عدالت برخاست ہو گئی۔

اس وقت ہر طرف اتنی خوشی تھی۔ اتنا شور تھا کہ معلوم ہوتا تھا ہر شخص کی زندگی کی ساری مصیبتیں اک دم سے ختم ہو گئی ہیں۔ اس ہنگامہ میں کہیں میری گھڑی گر گئی۔ میں اُسے ڈھونڈھنے لگا۔ اس کے ڈھونڈھنے میں اتنی دیر ہو گئی کہ ساری عمارات خالی ہو گئی۔ چپراسی دروازے بند کر کے چلے گئے اور شام کا اندھیرا برآمدوں اور درختوں کے نیچے بسیرا لینے لگا تب اکدم سے گھڑی ایک اینٹ کے پیچھے چمکتی نظر آگئی۔ میں اُسے لیکر جب واپس آنے لگا تو دیکھتا کیا ہوں کہ ایسے سناٹے میں ری زابا کسی طرف سے نکل کر جا رہا ہے۔ کیا وہ ابھی تک کہیں چھپا ہوا تھا؟ اسکے چہرے پر مایوسی سوگ منا رہی تھی۔ سر بھوئیں اور پلکیں اس بڑھیا کی طرح جو گئی جوانی ڈھونڈھتی پھرتی ہو۔ زمین کی طرف جھکی ہوئی تھیں۔ اس کی نگاہ میرے اوپر نہیں پڑی۔ میں کھڑا دیکھتا رہا۔ آگے دھندلکا پیچھے دھندلکا اور اس طرح وہ عمارت سے نکل گیا۔

شمالی پہاڑوں کی چوٹیاں جو ہزاروں لاکھوں برسوں سے انسانی کارناموں کا مشاہدہ کرتی آئی ہیں۔ اس وقت ہلکی سیاہی کا دوپٹہ اوڑھے آسمان کی نیلاہٹ میں دور تک گھسی ہوئی صرف ایک ٹمٹماتے ستارے کی روشنی میں ہماری دنیا کو بے توجہی سے دیکھ رہی تھیں۔ ان سنگین چوٹیوں کو کیا اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہم انسانوں نے کیا کامیابی حاصل کی ہے۔

راستہ بھر میں یہ دیکھتا آیا کہ لوگ گھروں کو چراغاں کر رہے ہیں۔ جب اپنے گھر آیا تو وہاں بھی چراغاں نظر آیا۔ اندر آ کر یہ بھی خوشخبری ملی کہ بچی کا بخار اتر گیا۔

۱۲ ر سمجھو سن ۱۴۰۰ الہند — صبح | آج اخباروں نے ری زابا پر سخت لعن طعن کی ہے۔ لیکن اسی سلسلے میں ایک عجیب بحث چھڑ گئی ہے۔ یہ تو سب مانتے ہیں کہ ری زابا نے انجینئر کی مخالفت کر کے بہت بُرا کیا ہے۔ مگر اختلاف اس بات پر ہے کہ فعل کی برائی اس بات میں ہے کہ اس نے ایسا سوچا کیوں یا اس بات میں کہ اگر سوچا تھا تو زبان سے کیوں نکالا۔ یہ بحث اتنا طول پکڑ گئی کہ آج دو جماعتوں میں اس پر مار پیٹ ہو گئی۔ تین شخص زخمی ہوئے۔

میرے خیال میں اصل جرم اسی میں ہے کہ ایسا سوچا کیوں؟ جو بات زبانی ہوتی ہے بس وہ زبانی ہوتی ہے۔

یہ بھی خبر ہے کہ ابھی دو ایک انجمنوں کی طرف سے اور جشن ہوگی۔ آج انجمن کے صدر کی بحث سُن کر دل پر سے بڑا بوجھ اتر گیا۔ دل تو بُرا پاپی ہوتا ہے نا۔ وہ ری زابا کے کہنے میں کچھ نہ کچھ آ گیا تھا۔ کبھی کبھی ایک کھٹک سی ہو جاتی تھی کہ اگر انجینئر قصور وار نکلا تو ـــــــ مگر توبہ توبہ۔ یہ کیسی بات ہے۔ آج ری زابا کی بُری صورت دیکھ کر تو دل کو اتنا سکون ہے گویا جیتے جی جنت مل گئی۔

۱۲ ر سمجھو سن ۱۴۰۰ الہند — شب | آج عدالت میں تین انجمنوں کی طرف سے وکیل پیش ہو گئے۔ ایک وکیل نے کہا۔ میں مانتا ہوں کہ ہامنت قصور وار ہے میں اس کی طرف سے صفائی نہیں پیش کرنا چاہتا ہوں۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ حق کی حمایت ہو اور حق یہ کہتا ہے کہ ہامنت کو قصور وار ٹھہرانے سے پہلے دیکھ لینا چاہئے کہ اس میں تحریک کس کی ہے۔ اصل مجرم وہی ہے جس کی تحریک ہے۔ اگر ذرا بھی غور کیا جائے تو کھل جاتا ہے کہ ساری حرکت سڑک کی ہے۔ اس کو چاہئے تھا کہ ہامنت کو شمال کی طرف موڑتی۔ مگر اس نے جنوب کی طرف موڑ دیا۔ ہامنت بیچارے کا جو کچھ قصور ہے وہ یہ کہ اس کے بہکانے میں آ گیا۔

دوسرے وکیل نے بھی صرف 'حق' کی حمایت کے لئے ہامنت کی صفائی پیش کی۔ کہنے لگا کہ ہامنت کو قصور وار ٹھہرانے سے پہلے دیکھ لینا چاہیے کہ اس نے جرم کن حالات میں کیا ہے۔ وہ بہت لمبا راستہ طے کر کے تھکا ماندہ گول بازار تک آیا تھا۔ یہاں کالی آنکھیں، ہنستے ہونٹ اور رنگین تالیوں نے اس کا استقبال کیا۔ اس پر اس نے خوش ہو کر ان سب کو سلام بھی کیا۔ اسی حالت میں بڑھتا ہوا جب وہ عجائب گھر تک پہونچ گیا تو اس کے داہنی طرف سناٹا تھا اور بائیں طرف حسن و رنگ کے جھرمٹ۔ اخباروں کے بیانوں سے یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مڑنے کا ارادہ کیا تھا مگر نہیں مڑا۔ کیا اس سے یہ صاف سمجھ میں نہیں آ جاتا ہے کہ اس رنگین محفل نے اپنی اداؤں سے اسے ایسا بھا لیا کہ غریب کو شمال جنوب کی تمیز نہیں رہی۔ اب میں عدالت سے پوچھتا ہوں کہ ایسی حالت میں قصور ہامنت کا ٹھہرتا ہے یا اس مجمع کا جس نے اسے گمراہ کیا۔

تیسرے وکیل نے کہا کہ میں مانتا ہوں کہ ہامنت مختار ہے اور یہ بھی مانتا ہوں کہ یہ قصور اس نے اپنی سمجھ سے کیا۔ لیکن پھر بھی میں

پوچھتا ہوں کہ اس کی سمجھ میں یہ خرابی کیسے آئی؟ یہ یقینی بات ہے کہ انجینیئر نے اس کو بے عیب ہی بنایا ہوگا۔ اسی سوال کے جواب میں ذرا ان مستریوں پر نظر دوڑائیے۔ جن کے ہاتھوں یہ تیار ہوا ہے۔ جنہوں نے اس کی آواز اس کی چال درست کی ہے اور جو کئی سال سے اس کی نگرانی کر رہے ہیں۔ کیا وہ ان قصوروں کے ذمہ دار نہیں ٹھہرتے ہیں؟ عدالت کو یہ اعتراض ایسا مناسب معلوم ہوا کہ اس نے فوراً مستریوں کو گرفتار کر بلوایا۔

دو مستری ہانپتے کانپتے آئے۔ ڈر سے چہرے ایسے سفید جیسے دھلا کپڑا۔ آنکھیں آندھی سے پریشان چڑیوں کی طرح سہمی ہوئی۔

عدالت نے اُن کا قصور انہیں بتا کر پوچھا کہ کہو تم اپنی صفائی میں کیا کہتے ہو؟

دونوں نے ہاتھ جوڑ کر گڑگڑا کر کہا۔

حضور! ہم لوگ بالکل جاہل اور ناسمجھ ہیں۔ ہم کو جیسا جیسا انجینیئر کی طرف سے حکم ملتا ہے ویسا ہم کر دیتے ہیں۔ اگر اس سے ہم ذرا بھی کم و بیش کرنا چاہیں۔ تو کر ہی نہیں سکتے ہیں۔ اس کی ہم میں اہلیت ہی نہیں ہے۔"

عدالت نے یہ عذر مان لیا۔

پھر مستری ہاتھ باندھ کر کہنے لگے "اجازت ہو تو کہیں قصور کس کا ہے؟"

عدالت۔ کس کا؟

"حضور ہم نے ہامنت کو اپنے ہاتھوں سے تیار کیا۔ اس کے چلنے پھرنے بولنے اور پانی چھڑکنے کی سال بھر سے نگہداشت کر رہے ہیں ہم جانتے ہیں کہ وہ کتنا سمجھدار ہے اور اس کا ہر قدم کتنا صحیح پڑتا ہے۔ وہ کبھی اپنی مرضی سے ایسا جرم نہیں کر سکتا ہے۔ یہ سارا کیا دھرا اس بے وقوف چھکڑے کا ہے۔ یقین مانئے کہ وہ اتنا بے وقوف ہے کہ آگا پیچھا، داہنا بایاں، کچھ نہیں جانتا ہے۔ اسی بے وقوف کی صحبت میں رہتے رہتے ہامنت کی ساری بدھ ماری گئی اور اس کے لئے بھی داہنا بایاں یکساں ہو گیا۔

آج کی بحثوں پر جو اخباروں میں تبصرے ہو رہے ہیں وہ بھی خوب ہیں۔ باتیں تو سب پر متفق ہیں کہ قصور چھکڑے کا ہے۔ ہامنت کو بالکل چھوڑ دینا چاہیئے۔ باپوں میں سے کچھ تو سڑک سمجھتے ہیں اور کچھ چھکڑے کا۔

رہی لیھا لیسنے والی دلیل۔ اس پر گول بازار میں روز کے جمع ہونے والے تو بہت ہی ناراض ہیں۔ ان کا بس چلے تو جس وکیل نے یہ بات کہی تھی اسے توپ دم کر دیں۔ لیکن ان کے علاوہ شہر بھر کے جوانوں کے ماں باپ اس بات کو معقول بات سمجھتے ہیں اور اس پر غور کر رہے ہیں۔

۲۲ ار سمبر سنہ ۱۹ ؁ء لندن
رات

آج بزرگوں کی انجمن کا کیس پیش ہوا۔ اس نے کہا کہ ہم کہتے ہیں چھت اوپر ہے۔ زمین نیچے۔ اسی طرح ہمارے یہاں چار سمتیں مقرر ہیں مشرق مغرب شمال جنوب پھر ان سمتوں کے کونے اور دور کونے بھی ہیں ہم ذرہ ہی سنتے رہتے ہیں۔ رہتے سنتے سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ بھی واقعی ہیں۔
اگر ذرا اس نظامِ شمسی سے باہر نکل کر اتنی دنیا پر نگاہ ڈالئے تو اوپر نیچے کیا ہوگا۔ کون حصہ اوپر ہوگا کون نیچے؟ اس طرح پھر سمتیں کیا

ہوں گی۔ کون مشرق ہوگا اور کون مغرب؟ ہم ذرا بھی اپنا تخیل بڑھادیں تو معلوم ہو جائے گا کہ سب فرضی چیزیں ہیں۔ اوپر، نیچے، مشرق، مغرب، یہ کچھ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یا تو ہر سمت ایک سمت ہے یا کوئی سمت کوئی سمت نہیں ہے۔

اس حقیقت کے جاننے کے بعد یہ سوال ہی فضول ہو جاتا ہے کہ ہانمت دائیں طرف کے بجائے بائیں طرف کیوں مڑ گیا۔ دائیں طرف اور بائیں طرف کیا؟ اسے مڑنا تھا مڑ گیا۔ بلکہ اگر وسیع نظر سے دیکھو تو مڑنا ہی کوئی چیز نہیں۔ اسے حرکت کا حکم دیا گیا تھا۔ وہ حرکت کرتا رہا اور اگر اس سے بھی وسیع نظر سے دیکھو۔ وہ وسیع نظر جہاں پہونچکر کائنات کی سرحدیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ جہاں پہونچکر فنا و بقا کا سنگم بنتا ہے۔ تو صاف نظر آئے گا کہ حرکت و سکون بھی کوئی چیز نہیں ہیں۔ ہانمت کو ایک حکم ملا تھا وہ اسے انجام دیتا رہا۔ تب حرکت نفس الامر میں کوئی چیز نہیں تو یہ سوال کہ ہانمت اِدھر کیوں مڑا، اُدھر کیوں نہیں مڑا۔ بالکل فضول اور بیکار ہے۔

اس لئے ہمارا خیال یہ ہے کہ ہانمت کو سزا دینا کہ وہ جنوب کی طرف کیوں مڑا۔ یا جھکڑے کو سزا دینا کہ اس نے ہانمت کو کیوں بے راہ کیا ایک فضول سی بات ہے۔ لیکن اگر سزا دے بھی دی جائے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ اس کی مخالفت کرنا بھی ایک فضول سی بات ہے۔

ان دلیلوں پر لوگ بے طرح واہ وا کر رہے تھے۔ بعض تو اس طرح جھوم رہے تھے جیسے بین پر سانپ اور عدالت تو ایسی بے خود ہوئی کہ حالانکہ صریحاً اصول کی خلاف ورزی تھی، مگر اس نے اسی وقت وعدہ کر لیا کہ ہم آپ کی رائے پر ضرور عمل کرینگے اس کے بعد اور وکیل آئے مگر وہ دہی کی ہوئی باتوں کو اُلٹ پھیر کر کہتے رہے۔

عدالت برخاست ہو جانے کے بعد لوگوں میں پھر وہی تشویش پھیل گئی۔ جو پہلے دن تھی کہ نجانے عدالت کا فیصلہ کیا ہو۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اندر سے کوئی کہہ رہا ہو۔ کہ سزا ہانمت ہی کو ملے گی۔ لیکن اگر . . . . . . نہیں۔ ایسا ہو ہی نہیں سکتا۔ توبہ! توبہ!

یکم گھپ سنہ ۱۴۰۰۲ ند صبح | عدالت کا فیصلہ آگیا۔ ہانمت کو پھانسی اور جھکڑے کو پچاس سال کی قید بامشقت۔ وہ اُلٹا لٹایا جائیگا۔ اور دو آدمی بیٹھے ہر وقت اس کے پہیئے گھمایا کریں گے چھٹی صرف رات کو چار گھنٹے کی ملے گی۔ ہانمت کی سزا تو خیر معقول ہے۔ مگر جھکڑے کے لیئے پچاس سال کی قید اور وہ بھی ایسی مشقت کے ساتھ ذرا زیادہ رہی۔

دو گھپ سنہ ۱۴۰۰۲ ند سہ پہر | ہانمت کو پھانسی ہو گئی۔ اسے پابہ زنجیر پھانسی گھر کی طرف جاتے ہوئے دیکھنے کیلئے سارا شہر سڑکوں پر امنڈ آیا تھا۔ بچے ہرے، سُرخ چمکیلے کپڑے پہنے سیٹیاں بجاتے غبارے اُڑاتے، اپنے باپ دادوں کے کندھوں پر سوار تھے۔ یہ عورتوں کے غول کے غول رنگین کپڑے پہنے، گلوں میں ہار ڈالے گاتے اِدھر سے اُدھر۔ اُدھر سے اِدھر جا رہے تھے، کھلونے والے، خوانچے والے صدائیں دیتے گھوم رہے تھے۔ بالکل یہی معلوم ہوتا تھا کہ عید کا میلہ ہے۔

جب ہانست ان لوگوں کے بیچ سے گذر رہا تھا۔ تو اس پر ہر طرف سے گالیوں کی بوچھاڑ ہو رہی تھی۔ سڑے گلے پھل گندے انڈے اور کیچڑ کے لوندے اتنے پھینکے گئے اتنے پھینکے گئے کہ ساری سڑک گندی ہو گئی۔ اور واپسی میں ہر ایک کے کپڑے خراب ہو گئے۔

عدالت کے انصاف کی ہر شخص تعریف کر رہا تھا اور ہر شخص خوش تھا اگر کسی کو افسوس تھا تو اس بارہ برس کی لڑکی کو جو اس دن ہانست کی طرفداری کرنے آئی تھی۔ آج تو جسے دیکھو لڑکی کی ماں کو نصیحت کر رہا تھا۔ کہ اس لڑکی کے چال چلن بگڑ رہے ہیں ابھی سے دبا دبا کر ٹھیک کر لو۔

ایسے ہی لوگ بڑے ہو کر ری زابا بنتے ہیں۔ ان کی پیدائش ہی بند ہو جاتی تو کیسا اچھا ہوتا۔

جا بجا وہ لوگ بھی نظر آئے جو کبھی ری زابا کے ساتھ تھے۔ وہ بھی خوش تھے۔ کہ ان کا دشمن اپنے کئے کو پہونچا۔ مگر ری زابا کہیں نظر نہیں آیا۔

۲۱ ستمبر ۱۹۸۰ء نصف رات | اس وقت ایک عجیب حادثہ ہوا۔ میں اپنی انجمن کے صدر کو مبارک باد دے کر واپس آرہا تھا کہ اتنے میں درخت کے سایہ میں ایک پرچھائیں نظر آئی۔ اس نے مجھے بہت ادب سے پکارا۔ دیکھا تو ری زابا تھا ری زابا بیچارہ اپنے کئے پر بہت نادم تھا۔ رو رہا تھا۔ کہتا تھا کہ اب میں دنیا کو کیا منہ دکھاؤں۔ میں اسے کیا مشورہ دیتا۔ ساتھ لے کر اپنی انجمن کے صدر کے پاس لے گیا۔ وہ پہلے تو اس کی صورت دیکھتے ہی بگڑ گئے۔ مگر جب ری زابا نے ان کے پاؤں پکڑ لئے اور ان کی تقریر کی تعریفوں پر تعریفیں کرنے لگا تو وہ پگھل گئے اور بولے کہ تم کچھ فکر نہ کرو۔ جا کر اخبار میں یہ بیان دیدو کہ میں نے جو کچھ کیا صرف اس غرض سے کیا تاکہ امتحان ہو جائے کہ انجینیر کا دوست کون ہے اور دشمن کون ؟ اس کے بعد سب خود بخود درست ہو جائے گا۔

نہ تو اب عشق کے قابل رہا ہے
نہ مجھ کو وہ دماغ و دل رہا ہے
خدا کے واسطے اس کو نہ روکو
یہی اک شہر میں قاتل رہا ہے

مظہر جانجاناں

بلراج ساہنی

واپسی بہ واپسی

نور احمد نے صبح کے وقت نماز پڑھتے ہوئے توپوں کی آوازیں سنی تھیں۔ اُس کے بعد چپراسیوں کو نئی وردیاں پہنے اِدھر اُدھر جھپٹتے ہوئے دیکھا۔ اُس نے پروردگار سے یہ پوچھنے کی کوشش نہ کی کہ ماجرا کیا ہے۔ وہ حسبِ معمول خداوند تعالیٰ سے سارے کشمیریوں کی اور خاصکر داروغے کی چھڑی کتوں کے آگے ڈالنے کی دعا کرکے چپ چاپ اپنی لوئی کی تہوں میں سمٹ کر بیٹھ گیا اور کئی گھنٹے بیٹھا رہا۔

حسبِ دستور بارہ بجے لوہے کا بڑا پھاٹک کھڑکھڑایا اور داروغہ صاحب اپنی چھڑی گھماتے ہوئے داخل ہوئے۔ انہیں دیکھتے ہی نور احمد نے حسبِ معمول اپنا چھ فٹ چار اِنچ لمبا جسم ایک ٹانگ کے سہارے کھڑا کیا اور بڑی محنت سے گلا صاف کرکے استقبال کے طور پر کوئی تولہ بھر کف دالان میں تھوکا۔ آج دائیں بائیں کی کوٹھڑیوں سے ہنسی کی بجائے شور و غل کی آواز آئی جس سے تنہائی میں رہنے والے نور احمد کو پتہ چلا کہ آج مہاراجہ کا جنم دن ہے۔ اور شاید اس خوشی میں کچھ قیدی چھوڑ دیئے جائیں۔

اگر آٹھ سال اِن توپوں کے چھوٹنے کا کچھ اثر نہیں ہوا تو آج کیا ہوگا، لنگڑے نور احمد کو اس کا خیال نہ تھا۔ لیکن جب پچھلے سالوں کی طرح قیدی کوٹھڑیوں میں سے لوٹیاں سنبھالے ہوئے نکلے۔ تو نورو مجبوراً سوچنے لگا کہ اب اس کی بیوی کی جدائی پر ایک سال اور بڑھ جائیگا۔

اور جب اس کی کوٹھڑی کے آگے سے گذرتے ہوئے داروغہ صاحب کے قدم یکایک رک گئے تو اُس کا دل بھی رک گیا۔ اور اُس کی لال آنکھیں ڈبڈبا آئیں۔

چابی قفل میں گھومی اور اُس کو باہر آنے کا حکم ملا۔ نکلتے ہی داروغہ صاحب نے ایک زناٹے کا تھپڑ رسید کیا اور اُس کی ٹوپی زمین پر آ رہی۔ نورو نے چپکے سے اُسے اٹھا لیا اور لااُبالیانہ انداز میں چل دیا۔ وہ زمانہ کب کا ختم ہو چکا تھا جب تھپڑ لگنے سے اُس کی پیشانی پر بل پڑ جایا کرتے تھے۔

بدقسمت قیدی اُسے جاتے ہوئے دیکھ کر اپنی اپنی کوٹھڑی سے الوداع کہہ رہے تھے۔ لیکن اُس نے نہ سنا اور نہ ہی سوچا کہ اُس کے جانے کے بعد ان بیچاروں کا وقت کیسے گذرے گا۔ جیل کے مضحکہ خیز دستور کے مطابق اسے کسی نے ایک پُرانے کپڑوں کی تھیلی لادی کسی نے پیسے دیئے۔ کسی نے انگوٹھا لگوایا اور کسی نے مشین پر چڑھنے کو کہا۔ نورو ایک سحر زدہ کی طرح ان ہدایتوں پر عمل کرتا رہا

اور اپنی بڑبڑاہٹ سے کام کرنے والوں کا دل بہلاتا رہا۔ پھاٹک کے باہر پہنچکر اُس نے باقی لوگوں سے آگے بڑھکر اپنی چھاتی پر ہاتھ رکھا' اپنی گستاخیوں کی معذرت کے لئے داروغہ صاحب کے آگے سر جھکا دیا۔ اور اپنے ساتھیوں کے الوداعی کلمات سنتا ہوا پہاڑی سے نیچے اترنے لگا۔

دس پندرہ قدم اُتر کر وہ ٹھیرا۔ ایک دفعہ سرینگر کے شہر اور اس کے گردونواح کی فصیل پر نظر دوڑائی۔ اپنے محلہ کو پہچاننے کی کوشش کی بجلی پر ننھے ننھے شکاروں کو رینگتے ہوئے دیکھا اور مطمئن ہوکر پھر نیچے اترنے لگا۔ سڑک پر قیدیوں کے عزیزوں کا جمگٹھا لگا ہوا تھا۔ ایک ہنگامہ برپا تھا۔ جسے دیکھ کر اُسے نفرت ہونے لگی۔ ——— آزادی کی خواہش کرتے وقت اُس نے کبھی یہ نہ سوچا تھا کہ باہر کی زمین میں رونا دھونا بھی ہوگا۔

پھر اُس کی گردن مجمع سے اوپر اُبھری ہوئی گھوم گھوم کر کسی کو تلاش کرنے لگی۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد مایوس ہوگئی اور وہ چل پڑا یہ دیکھ کر بھیڑ سے الگ دور پل پر بیٹھا ہوا ایک جوان اُٹھا اور نورو کی طرف چلا۔ اُس کی ڈاڑھی پان کے بادشاہ کی طرح تراشی ہوئی تھی۔ اُنکا رنگ گورا تھا اور وہ سبز کوٹ اور لال پٹی والی پگڑی پہنے تھا۔ نزدیک آکر وہ اچانک نورو کے پاؤں پر گر پڑا۔ نورو گھبرا سا گیا۔ اور "رلازمی' وا تھیس' خیر تھیس" کے بعد کھسکنے لگا۔ صاف کپڑوں سے اُسے خفقان سا ہوتا تھا۔ لیکن نوجوان نے اُس کی بانہہ پکڑ کر کہا۔

"لالہ! مجھے پہچانا نہیں؟"

نورو یہ طے نہ کرسکا کہ یہ اصلیت ہے یا محض مذاق۔ اُس نے نوجوان کو سر سے پیر تک دیکھا۔

یہ چھیڑ مخولی نہیں تھی۔ نوجوان کی آنکھوں میں سادگی تھی۔ وہ اس کی طرف کھنچا جا رہا تھا۔

نوجوان نے کہا:۔

"لالہ! میں حبیب ہوں!!"

"او حبیب؟ او بے شرم؟" نورو نے نوجوان کو چھاتی سے لگا لیا۔ اُس کی لال آنکھیں پھر اُمڈ آئیں۔ اور اُس کی مسکراہٹ خوشی اور غم کی حدوں کے درمیان ایک بے کار سی لکیر کھینچنے لگی۔ لیکن نوجوان کو یہ جذباتیت اچھی نہ لگی۔ کیونکہ اُس میں آٹھ سال بن نہائے جسم کی بو تھی۔

وہ الگ ہونے کی کوشش کرنے لگا۔

"حبیب؟ او بے شرم؟ تو اتنا بڑا ہوگیا" باپ نے بیٹے کو غور سے دیکھتے ہوئے کہا۔

"لالہ! آٹھ سال تو ہوگئے"

"ہاں آٹھ سال ہوگئے" نورو نے جواب دیا وہ کچھ آگے بڑھے اور کچھ دیر چپ رہنے کے بعد حبیب نے سنجیدگی کے ساتھ پوچھا۔

"لالہ اب تم کیا کرو گے؟"

نورو کو یہ سوال بہت بُرا لگا۔ آٹھ سال کی سخت قید سے چھٹکارا پاکر دوزخ کی پہاڑی سے ابھی اترا ہوں اور میرے بیٹے کے پاس خیر مقدم کا بس ایک ہی ذریعہ تھا۔ کہ مجھ سے پوچھے اب میں کیا کروں گا؟ کیا اسے کسی نے یہ نہیں سکھایا کہ یہ باتیں ایسی حالت میں نہیں کی جاتیں ــــــ؟ نورو چلا اُٹھا۔ یہ وہ حتو نہیں ہے۔ جو پولیس والوں کی کوشش کے باوجود اُس کے کندھے سے نہیں اترتا تھا جس کے روتے ہوئے چہرے کی یاد نے اُس کی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اور اب اُس کو اپنے باپ کے ساتھ رہتے ہوئے شرم آتی ہے شاید اسی وجہ سے "رہتی" بھی نہیں آئی۔ کیوں آتے؟ کبھی چور کے گھر آنے پر بھی کسی کو خوشی ہوئی ہے؟ لیکن نہیں نہیں۔ اُس نے محبت بھری نظروں سے اپنے بیٹے کی طرف دیکھا۔ کتنا خوبصورت چہرہ ہے۔ کیسا سڈول جسم ہے کچھ دنوں تک یہ خود ہی دیکھ لیں گے کہ نورو اب کتنا بدل گیا ہے۔

لیکن "رہتی" کیوں نہیں آئی کہیں بیمار نہ ہو کہیں مر ہی نہ گئی ہو۔ بھلا پوچھوں تو؟ پھر رُک گیا۔ حبیب سوچے گا باپ کتنا بےشرم ہو گیا ہے۔ اُسے اب یہ موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ اُس نے بیٹے کے سوال کا جواب سوال میں دیا۔

"تو اپنا احوال سُنا"

حبیب کا چہرہ تمتما گیا۔ وہ اسی انتظار میں تھا۔ اُس کے وردی پہن کر آنے اور باقی لوگوں سے الگ ہو کر بیٹھنے کا مطلب ہی یہ تھا۔ کہ دنیا جان لے وہ معمولی آدمی نہیں ہے۔ شاید اُسے دیکھ کر باپ بھی عبرت حاصل کرے۔ اُسے بھی معلوم ہو کہ نیکی اور پارسائی بڑی چیز ہے۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ہی اُس کی سب خواہشیں برآئی تھیں۔ یہ انعام کسی کسی کو ہی ملتا ہے۔ وہ اب ایک بااثر انگریز کا بہرا تھا دن رات کا ہر لمحہ صاحب کی خدمت میں گذارتا تھا۔ گھر جاتا تو اپنے عزیزوں کے محلہ تک میں قدم رکھنا اُسے مصیبت تھا۔ کئی سڑکیں ایسی تھیں جن پر گذرنے کی بجائے اُسے دو میل کا چکر کاٹنا منظور تھا۔ ایسا باپ، اور ایسی ماں، برادری تو اُسے کچا ہی کھا ڈالے۔

میں رام منشی باغ میں گٹھین صاحب کی کوٹھی پر نوکر ہوں۔ دو سال ہوئے کام شروع کیا تھا پہلے مکان کی صفائی اور بوٹ پالش کا کام ملا۔ پھر صاحب نے میری ایمانداری اور محنت کے صلہ میں مجھے اپنے کارخانے میں چپراسی بنا دیا۔ اب دو مہینہ سے بہرے کا کام کر رہا ہوں۔ بیس روپے طلب ملتی ہے اور وردی کپڑا ساتھ۔ صاحب پولو کھیلتا ہے دو موٹریں ہیں اُس کے پاس، جدھر نکل جاتا ہے ایک جہان دیکھتا ہے۔ پچھلے ہفتہ مجھے اپنے ساتھ بٹھا کر گلمرگ لے گیا تھا۔ کہا تو کچھ جاتا نہیں۔ پر لالہ اللہ رحم کرے اور میرے ایمان کو برکت بخشے۔ صاحب آئندہ اور بھی مہربان ہوگا۔ خدا جانتا ہے رات کو تین تین بجے کلب سے آتا ہے اور اُس کی جیبوں میں سینکڑوں روپے ہوتے ہیں۔ اگر چاہوں تو پانچ دس روز ادھر اُدھر کر دوں۔ لیکن حرام کی ایک پائی مجھے منظور نہیں۔

لنگڑے نوراحمد کو اور سننا مشکل ہو گیا۔ دیکھو لنگور کی طرف۔ بجائے اس سے کہ حسب دستور پہلے اپنی ماں کا پھر دوسرے عزیزوں

اقارب کی خیریت کا حال سناتا۔ اسے اپنے صاحب کی پڑی ہے۔ اور پھر اس کی یہ جرأت کہ اپنے باپ کو نیکی اور ایمان پہ وعظ کرنے لگے! لعنت ہے! اُس نے بات کاٹ کر کہا: "بہت اچھا، بہت اچھا۔ لیکن بیٹا جو شخص پہلے باہر سے آئے اُسے پہلے بزرگوں کا حال احوال سنانا چاہیئے۔ ادب یہی سکھاتا ہے۔"

"اوہ سان کا کیا ہے!" حبیب نے کہا "جس گندگی میں پہلے پڑے ہوئے تھے اُسی میں آج بھی ہیں۔ وہ گندہ پانی پیتے ہیں۔ سال سال بھر نہاتے نہیں۔ سارا سارا دن فضول بک بک میں گذار دیتے ہیں۔ بابا عہد جو کے پاس جو کچھ تھا۔ وہ سب کچھ شراب اور جوئے کی نظر ہو گیا ہے۔ اور اب گھر والی کو مارنے کے سوائے اُسے کوئی کام نہیں۔ لالہ ان لوگوں سے مجھے نفرت ہو گئی ہے!"

چناروں سے گھری ہوئی وہ پرانی سڑک اب نہ تھی۔ اُس کی جگہ اب کشادہ میدانوں نے لے لی تھی۔ جن پر شور مچاتی ہوئی موٹریں اِدھر سے اُدھر گذر رہی تھیں۔ چوراہوں پر سپاہی مستعدی کے ساتھ ہاتھ ہلا رہے تھے اور بار بار نورو کو اُس پاس کے فٹ پاتھ پر چلنے کا حکم دے رہے تھے۔ جس پر اُترنے چڑھنے میں اُسے دقت ہوتی تھی۔ ہر طرف تغیر و انقلاب کی بو آرہی تھی۔

ندی کے آس پاس وہ چنار کے درخت جن میں اکثر دوپہریں اُس نے چرواہی دوشیزاؤں کے ساتھ چھپ چھپ کر گزاری تھیں۔ اب اُن کا نشان تک نہ تھا۔ آٹھ سال کے اندر نورو کا دیس بالکل بدل گیا تھا۔ "میں نے سنا ہے فرنگی حرام چیزیں بھی کھاتے ہیں۔ کیا یہ ٹھیک ہے" نورو نے طنز آلود لہجے میں کہا۔

حبیب کی مغرور پیشانی اس بات پر جھک گئی۔ کھانا پکانا خانساماں کا کام تھا۔ لیکن پلیٹ میں رکھ کر تو وہی لاتا تھا۔ اس کے دل میں آیا۔ کہ وہ صاف کہہ دے کہ چوری کے مقابلے میں یہ کام بُرا نہیں ہے لیکن آخر باپ تھا۔ وہ جسارت نہ کر سکا ——

نورو کو بھی افسوس ہوا۔ یہ مانا کہ اُسنے اپنے بیٹے کے لئے کسی روشن طرز زندگی کی خواہش کی تھی۔ اگر اس قید کی طویل غیر حاضری نے یہ امیدیں برباد کر دیں۔ تو اس میں حبیب کا کیا قصور؟

کچھ دور دونوں چپ چاپ چلتے رہے۔ آخر نورو سے نہ رہا گیا۔ "رہنی کیوں نہیں آئی ٹھیک تو ہے نا" "ہاں ٹھیک ہے" حبیب نے کچھ ادھورا سا جواب دیا "مجھے کام زیادہ تھا اس لئے کوٹھی سے سیدھا اِدھر ہی آگیا"

اب وہ سڑک کے آرپار بنے ہوئے ایک اونچے پھاٹک کے پاس پہنچے۔ جو پھولوں اور شاخوں سے لدا ہوا تھا۔ اُس کے بعد رنگ برنگ جھنڈیوں کا ایک تانا سا لگا ہوا تھا۔ دوکانیں سجی ہوئی تھیں اور جگہ جگہ سنہرے حروف سے مزین پارچات لٹک رہے تھے۔ جشن دن کی ان نشانیوں کو دیکھ کر نورو کو پہلے مہاراجہ کی یاد آگئی۔ اس وقت یہ موٹریں بھی نہ تھیں۔ اور یہ چوڑی چوڑی سڑکیں بھی نہ تھیں۔ فوجی ڈوگرے ایک کندھے پر بندوق اور دوسرے پر علم رکھ کر پہرا دیا کرتے تھے۔ بڈھا مہاراجہ کتنا شریف تھا جاتے جاتے ہزاروں خیرات کر جاتا تھا۔ جس دن کچھ کمی واقع ہوتی۔ ڈیوڑھی میں جا گھسے تو وہاں بھات تو ضرور ہی مل جاتا تھا۔

سپاہی کو چوتھے پانچویں دن ایک ولایتی سگریٹ پلا دو۔ پھر چاہے وزیر کی جیب کتر لو۔ آہ وہ دن . . . . .
اچانک حبیب بیٹھ گیا۔ اور کلائی پر لگی ہوئی گھڑی کو دیکھتے ہوئے بولا۔
"لالہ اب اجازت دو مجھے کام ہے۔ شام کو آؤں گا۔"
نورو کو جیسے کسی نے نشتر چبھو دیا ہو۔ اسے باپ کو گھر تک چھوڑ آنے کی فرصت نہیں۔ اس کے ہاتھوں پر جلن ہوئی۔ لیکن پہلے دن ہی کان کھینچ دینا ٹھیک نہیں ہوگا۔ کل سہی ——— اس نے سوچا۔
اس کے بعد لنگڑا نور احمد اپنے محلے میں پہنچا۔ کیچڑ، باقر خانی اور سڑی ہوئی مچھلی کی بدبو سونگھتے ہی اس نے اپنے جسم میں ایک نئی جان سی محسوس کی۔ کسی کنجوس بنئے کی طرح جسے پردیس سے واپسی کے وقت یہی اندیشہ لگا رہتا ہے۔ کہ میرا گھر کہیں لٹ تو نہیں گیا۔ وہ دھڑکتے ہوئے دل سے ٹھہر ٹھہر کر ہر ایک گھر کو پہچانتا، اُسے تسلی ہوگئی کہ اس کا کوئی ہم پیشہ محلے کے دو ایک مکان اڑا نہیں لے گیا۔
اپنی گلی کے سرے پر پہنچ کر اُس نے بسم اللہ پڑھی اور اندر داخل ہوا۔ لیکن نہ جانے کیوں وہی دیواریں جن کی طرف اُس نے کبھی آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی پرواہ تک نہ کی تھی۔ آج اُسے کھانے کو دوڑیں۔ ان کی اینٹیں اسے اجنبی معلوم ہوئیں۔ جیسے پوچھ رہی ہوں کہ تم کون ہو؟ یہاں تمہارا کیا کام ہے؟ دیواروں سے نورو کو ویسے ہی ڈر لگتا تھا۔ لیکن یہ تو راستہ ہی روک رہی تھیں۔ اس نے سوچا کہ شاید وہ کسی دوسری گلی میں گھس آیا ہے۔ وہ واپس لوٹا۔ ایک لمحہ کے لئے اُسے محسوس ہوا کہ شاید وہ مرنے کے بعد اپنی قبر سے اٹھ کر چل پڑا ہے۔ اُس نے "رحتی" اپنی بیوی کے چہرے کو یاد کرنے کی کوشش کی۔ لیکن وہ لکیریں جو جیل میں ہر دم اُس کے سامنے رہتی تھیں۔ کسی دھندلی دنیا میں جا بسی تھیں۔ بازار میں پہنچ کر اُس نے گلی کا پھر جائزہ لیا۔ گلی وہی تھی۔
اتنے میں اندر سے ایک ڈھول کی طرح موٹی ادھیڑ عمر کی بھتی ہاتھوں کو پھرن کے اندر چھپائے ہوئے۔ اپنی چھاتیوں کے شباب رفتہ کو کانگڑی کا سینک دیتی ہوئی اور نورو کو دیکھتے ہی اپنی داغی سیب کی سی آنکھیں نچاتی ہوئی چلائی۔
"واہ رے میرے ناگرائی ——— اے ——— واہ رے میرے رانجھے۔ واہ رے میرے کونگ پوش"۔ پھر ہنستے ہنستے لال ہوگئی پھر پاس آئی اور نورو کا بازو تھام کر محلہ والوں کو پکارنے لگی کہ میرا ناگرائی واپس آگیا ہے۔
لیکن اس کے ناگرائی روز واپس آتے تھے۔ اس لئے محلہ میں کوئی حرکت پیدا نہ ہوئی۔ اداس سی ہوکر وہ اسے نیکر ایک طرف تھڑے پر بیٹھ گئی۔
نورو نے اُسے شور کرنے سے منع کیا۔ اور کہا "دیکھو میں تھکا ہوا ہوں۔ مجھے گھر جانے دو۔ چھیڑو مت" ——— عورت شوخ انداز سے اپنے ہاتھ اٹھا لئے اور انہیں رانوں پر پٹکتے ہوئے بولی۔ "جاؤ تمہیں روکتا کون ہے۔ مگر جاؤ گے کہاں؟"

"کیوں" رہتی" گھر پر نہیں ہے؟"
عورت اپنی بھیانک ہنسی سے پھر لوٹ پوٹ ہوگئی۔

"رہتی؟ ارے کافر تجھے اس بے ہودہ طریقے سے بات کرتے ہوئے شرم نہیں آتی۔ بیگم اختری جان نوش لب کو رہتی پکارتا ہے؟"

اس چڑیل کا طنز نورو کی سمجھ میں نہ آیا۔ آخیر اسے قابو میں کرنے کے تنہا ذریعے کی پناہ لیتے ہوئے اس نے عورت کی ٹھوڑی ہاتھوں میں لے کر لگاتار دس پندرہ ناشائستہ جملے کہہ ڈالے۔ ایسے میں وہ کچھ پسیج گئی اور شرماتی ہوئی بولی۔
"رہتی نے دھندا کرلیا ہے۔ وہ جو دریا پر جھکا ہوا مکان ہے۔ جس کے چھجے پر پھولوں کے گملے ہیں اور اوپر مینا کا پنجرا ہے۔ اسی میں بیٹھتی ہے" یہ کہہ کر وہ رونے لگی۔

نورو اٹھا اور اپنی ٹوپی کو ہاتھوں سے مسلتا ہوا اس نئے گھر کی طرف سیدھ باندھ کر چلنے لگا۔ سیڑھیوں کے پاس ایک خوب سنورے ہوئے بالوں والا آدمی بیٹھا حقہ پی رہا تھا
لنگڑے نورو کو اوپر جاتے ہوئے دیکھ کر بولا "او ہاتو کہاں جاتا ہے؟" نورو رکا نہیں۔
وہ آدمی اپنے حقے اور لونی کی راحت کو چھوڑ کر اس کی طرف لپکا۔ لیکن چند لمحے بعد اسی تیزی سے سیڑھیوں پر سے لڑھکتا ہوا واپس آگرا۔ اور کچھ سوچکر پھر تمباکو پینے لگا۔

نورو ایک بند سے منقش خانے میں داخل ہوا۔ فرش پر ایک لال گدا بچھا ہوا تھا۔ اور اس پر کونے میں تکیوں سے آراستہ ایک سفید چادر۔ کھڑکیاں بند تھیں اور بتی جل رہی تھی۔ روشنی کا عکس کھڑکیوں کے آگے ٹنگی ہوئی بوتیوں کی جھالر دیوار کے ساتھ لٹکے ہوئے شیشوں اور کچھ نیم برہنہ تصویروں پر پڑ رہا تھا۔ اس کی رہتی سہاگ کی رضائی اوڑھے آنکھوں میں خفیف سا کاجل ڈالے۔ سرہانے کچھ پھول رکھے ایک بڑی سی چارپائی پر سو رہی تھی۔

نورو اپنی سالم ٹانگ کے سہارے کھڑا ہو کر مبہوت اسے دیکھتا رہا۔ اگر وہ اس وقت اسے خنجر بھونک دیتا یا اپنے کپڑے اتار کر اس کے ساتھ جا لیٹتا تو یہ دونوں ہی باتیں ناممکن تھیں۔ لیکن وہ چپ چاپ کھڑا رہا۔ ایسی حالت کا اس کو کبھی خواب میں بھی سامنا نہ ہوا تھا۔ وہ رنڈیوں کے پاس جا چکا تھا۔ لیکن ان میں کوئی بھی اتنی خوبصورت نہ تھی، نہ کوئی اس کی بیوی تھی۔ اچانک "رہتی" نے آنکھیں کھولیں وہ یقین نہ کرسکی اور اٹھ بیٹھی۔ نورو کو اس کے بشرے سے معلوم ہوا کہ وہ پچھلے واقعات یاد کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اور نورو کی آنکھوں میں بھی اپنے وہ پچھلے کارنامے ناچنے لگے۔ جب وہ رہتی کو سڑک ہی پر پیٹنے لگ جایا کرتا تھا لیکن پہچاننے سے محبت بیدار ہوگئی اور وہ چلا اٹھا "او حرامزادی۔ خنزیر کی بچی۔ تجھ سے اس ناپاک کتیا پن کے بغیر نہ رہا گیا"

او تیرے باپ کی نسل دوزخ میں جائے۔ میں وہاں آگ میں جلتا رہا اور تو یہاں گلچھرے اڑاتی رہی۔ او . . . . .“

پیشتر اس کے کہ نورو کی آواز حسبِ دستور تیز ہوتی اور ہاتھ اٹھانے کی نوبت آتی۔ رحمتی نے رونا شروع کر دیا۔ اس کے رونے میں کچھ اصلیت تھی یا نہیں۔ اس کو صرف رحمتی ہی جان سکتی تھی۔ وہ کچھ نہ کچھ بدل چکی تھی۔ اُس کے چہرے کا الھڑپن بدستور قائم تھا۔ لیکن اب وہ اُس سے کام بھی لیتی تھی۔ وہ یہ بھی جان گئی تھی کہ اس سے جتنا کم کام لیا جائے ردِّعمل زیادہ ہوتا ہے۔ زندگی میں پہلی بار اُسے اپنے خاوند کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ بے وقوف ہے۔

آدھ گھنٹہ گذر گیا۔ نورو اُسے معاف کر چکا تھا۔ وہ پاس بیٹھی۔ روندے ہوئے گلے سے اپنی بے شمار مصیبتوں کا حال کہہ رہی تھی۔ نورو ہمدردی سے سر ہلا رہا تھا۔ بے شک وہ سچی تھی۔ وہ کیا کرتی؟ لوگوں نے اُسے یہ نہیں بتایا کہ اس کے خاوند کو گشت داڑ میں قید کر دیا گیا ہے۔ بلکہ اُسے یہ کہا کہ اُسے کلکتے لے گئے ہیں۔ رشتہ داروں نے منہ موڑ لیا تھا۔ کھاتی کہاں سے ــــ بیٹا بھی ایسا نالائق نکلا کہ صاحبی کے چکر میں آکر ماں کو بھی بھول گیا۔ دوبارہ وہ دریا میں کودی لیکن بدنصیب کو لوگوں نے نکال لیا اس کے پاس اور کیا چارہ تھا۔ لیکن پھر بھی اس نے ابھی تک کسی کافر کو نہیں چھوا۔ حالانکہ وہ پیسے زیادہ دیتے ہیں۔ اور وہ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتی ہے۔

”اچھا جو ہوا سو ہوا“ نورو نے کان میں دیا سلائی پھیرتے ہوئے کہا۔ لیکن اب یہ رویّہ بدلنا ہوگا۔ ہماری موجودہ حالت دونوں ہی کے گناہوں کا نتیجہ ہے۔ ورنہ بیٹا ایسا گنوار نہ نکلتا۔ رحمتی کو شریف زادیوں کی طرح پھر سے میلے کپڑے پہننے ہوں گے اور منہ ہاتھ دھونا بھی دس بیس دن کے لئے ملتوی کرنا ہوگا۔ سر میں راکھ ڈال کر بال سپید کروانے ہوں گے۔ تاکہ زمانے کی انگشت نمائی کا اندیشہ نہ رہے۔ رحمتی متفق ہو گئی۔ ابھی اور جلد ہی بھیس بدل کر پرانی ہو گئی۔

اس کے بعد وہی ہوا جس کے محلے والے منتظر تھے۔ بیگم اختری جان نوش لب کے چوبارے سے ایک دم چیخ پکار کی آواز آنی شروع ہوئی۔ تصویریں اور برتنوں کی جھالریں موسمِ گرما کی بارش کی طرح یکایک ٹپک پڑیں۔ سننے والوں نے نہ صرف مرد کے بچے کی خوفناک گرج کی داد دی بلکہ گشت داڑ سے آئی ہوئی گندی گالیاں بھی اپنی لغت میں بڑھا لیں۔ اختری جان نوش لب کی چیخ پکار سے محلے کے در و دیوار کو لرزا ہونے لگا۔ لُٹ . . . . . لُٹ جوتوں۔ تھپڑوں اور چھڑی سے پیٹنے کی صدائیں آنے لگیں۔

پھر لوگوں نے دیکھا کہ بیگم ننگے سر سیڑھیوں سے لڑھکتی ہوئی نیچے آ رہی ہیں۔ اور اُن کے پیچھے پیچھے لنگڑا نورو پلنگ کا ایک رنگین پایہ ہاتھ میں لئے جلدی جلدی نیچے اترنے کی کوشش کر رہا ہے۔ سڑک پر پہنچتے ہی بیگم ایک کونے میں سر پٹک پٹک کر رونے اور بین کرنے لگیں۔ اس کے ناک اور منہ سے لہو بہہ رہا تھا۔ نورو نے اُسے تو وہیں چھوڑا۔ ”چارپائی نشین“ دلال کے سنورے ہوئے بالوں کو تھاما اور سڑک پر گھسیٹ کر اس کی کھوپڑی کو پتھروں پر دے پٹکا ساتھ ہی اُس کی کمر میں تین چار گھونسے بھی جمائے۔ دو ہی

لمحوں میں اُسے بے جان لوتھڑے کی طرح چت کر دیا۔

اس کے بعد نورو نے بیگم کی چٹیا پکڑی اور اُسے ندی کی طرف لے چلا تاکہ قصہ ہی پاک کر دے۔ عوام میں کئی بیگم کے چاہنے والے بھی تھے۔ اب برداشت نہ کر سکے۔ لوگ سینکڑوں کی تعداد میں جمع ہو چکے تھے۔ اب وہ تماشہ دیکھنے کی بجائے بیگم کو چھڑانے کے لئے بڑھے۔ عورتیں اپنے اپنے دروازوں پر کھڑی ہوئی اپنی اپنی قیمتی رائے کا اظہار کر رہی تھیں۔ لیکن جتنا لوگ اُسے چھڑانے کے لئے اصرار کرتے تھے۔ اتنا ہی نورو کا ارادہ مضبوط ہوتا جاتا تھا۔ جب نورو نے اپنی تمام پرانی حرکتوں کو دہرا لیا۔ تب اُس کے دل کو آرام ملا۔ وہی موٹی ڈھول کی سی گندے سیب کی سی آنکھوں والی "رہتی" بیگم کو اپنے بے رحم تانگرائی کے ہاتھوں چھڑانے کے لئے آئی اور آن کی آن میں کامیاب ہو گئی۔

پھر اسی پرانے گھر میں جس کی چھت پر پیاز کی کھیتی تھی۔ نورو نے اطمینان کا سانس لیا۔ رہتی کے ساتھ میاں بیوی کی حیثیت سے زندگی گذارنے میں اب کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ کیونکہ رسم پوری سنجیدگی کے ساتھ نبھا دی گئی۔ رہتی نے بھی چہرہ سے ہنستے ہوئے لہجہ کو پونچھا۔ پھر یہ دیکھا کہ نوٹوں کا پلندہ ازار بند میں محفوظ ہے اور گھر کے کام میں لگ گئی۔ نورو ساتھ والی چھت پر ایک بزرگ کے ساتھ حقہ پینے لگا۔ اُسی گھر کے ایک نوجوان نے بازار سے اُسے ایک ململ کی پگڑی لا دی۔ اسے اپنے انہیں میلے کپڑوں پر سجا کر اور ایک للچائی ہوئی نظر سے رہتی کو دیکھ کر وہ دنیا کو اپنی نئی زندگی کی خبر دینے کے لئے نکل پڑا۔ شام ہو چکی تھی۔ بازار میں بھیڑ بڑھ گئی تھی۔ گھروں میں سے چیل کے دھوئیں کی خوشبو آ رہی تھی۔ نورو کے من میں اس وقت صرف دو خیال تھے۔ ایک تو اُسے بھوک لگ رہی تھی۔ دوسرے جیل کے پھاٹک میں سے جو دنیا اتنی آرام دہ معلوم ہوتی تھی وہ اب پھیلی ہوئی اور پھیکی پھیکی نظر آ رہی تھی۔ جیل سے وہ بڑے نیک ارادے لیکر نکلا تھا۔ اب اُن کے پورا ہونے کی امید نظر نہ آتی تھی۔ رہتی کے جسم کے لئے اُس کے خون میں زبردست بھوک تھی۔ شاید وہ رات کو رہتی کو اُسی طرح پاک صاف ہو کر آنے کا اشارہ کرے۔ لیکن اس کی زندگی کا سہارا از جیب تھا۔ اور وہ کتنی صفائی سے کٹی کاٹ گیا تھا۔ شام ہو گئی۔ لیکن ابھی تک نہیں آیا۔ کیا ہی اچھا ہوتا۔ کہ اُسے کچھ دنوں کے لئے جیل میں سونے دیا جائے۔ ابھی کچھ گھنٹوں کی آزادی کافی ہے۔

اسی سوچ میں وہ لنگڑاتا چلا جا رہا تھا۔ اس کا دھیان ایک کھانے پینے کی دوکان کے باہر پڑے ہوئے صندوق کی طرف گیا۔ اس میں سے کسی لڑکی کے گانے کی آواز آ رہی تھی۔

زلفا رو شے رو شے پوشے متہ جانانو

نورو ٹھہر گیا۔ یہ کون گا رہی تھی؟ اس نے دیکھا کہ سڑک کے کنارے کوئی بیس آدمی کانوں پر ہاتھ رکھے بیٹھے ہیں لیکن کسی کے چہرہ پر ذرا بھی رحم کی علامت نہیں ہے۔ کہ گانے والی کو اس قید سے نکالے۔ یہ صندوق اُس کی کوٹھری کے مقابلے

میں کتنا چھوٹا تھا۔ اتنے میں گانا بند ہو گیا۔ دوکاندار نے صندوق کا ڈھکنا اٹھایا اور اس میں سے ایک تھالی سی نکالی۔ نورو لپک کر آگے بڑھا اور اندر جھانک کر پوچھنے لگا "بتی کہاں ہے؟"

سب لوگ ہنسنے لگے۔ اتنے میں ایک پرانے ہمجولی نے اُس کے بازو پر ہاتھ رکھا اور اُسے دوکان کے اندر لے گیا۔

رات کے دس بجے نورو اس دوکان سے لڑکھڑاتا ہوا نکلا۔ لڑکی پھر وہی گیت گا رہی تھی۔

ژلہمار دشے روشے پوشے متے جانانو

نورو نے ہنستے ہنستے ڈھکنا اٹھایا اور جھانک کر پھر رکھ دیا۔ لیکن اب کوئی نہ ہنسا۔ سڑک خالی تھی۔

اپنے دوست سے رخصت ہو کر نورو آہستہ آہستہ اپنے گھر کی طرف چلا اور ساتھ ہی ساتھ اُس کا دل اپنے گھر کی طرف سے اچاٹ ہونے لگا۔ کیا رکھا ہے وہاں؟ بیسیوں کے ساتھ لیٹ چکی ہے جیب کے گھر نہ آنے کا سبب بھی وہی ہے۔ نہ جانے اب بھی کسی یار کو بغل میں لئے ہوئے لیٹی ہو۔ نشے میں اگر کسی کی فطرت دوزخی ہو جاتی ہے اور کسی کی بہشتی۔

نورو واپس لوٹ گیا۔ مشرق کی طرف آسمان لال لال بتیوں کی روشنی سے انگارا ہو رہا تھا۔ امیراکدل میں مجمع کا شور سنائی دے رہا تھا۔ نورو کے دماغ میں شراب کی مستی بڑھ رہی تھی۔ تیز قدمی کے ساتھ وہ بھی امیراکدل کی طرف چلا۔

بڑے بازار میں کافی بھیڑ تھی۔ سڑک کے دونوں طرف لوگ کھڑے تھے۔ مہاراج کی موٹریں گزر رہی تھیں۔ نورو نے بھیڑ میں ٹھہرنا پسند نہ کیا۔ سرکتا سرکتا لوگوں کی گالیاں اور دھکے کھاتا ہوا پل کے پاس پہنچ گیا۔ بھیڑ میں سے نکل کر وہ پاس ہی کے باغ میں چنار کے نیچے جا بیٹھا۔ اُس کا ہاتھ اٹھ کر اُس کی آنکھوں کے سامنے آیا۔ اُس میں ایک سونے کی گھڑی اور زنجیر تھی۔ ایک چمڑے کا بٹوا بھی تھا۔ نورو نے اُسے کھول کر دیکھا اُس میں پندرہ روپے تھے۔

وہ ہنسنے لگا۔ اور گھڑی کو اُلٹ پلٹ کر دیکھتا رہا۔ اُس کی انگلیاں اب ویسی مشاق نہ رہی تھیں۔ لیکن ناکارہ بھی نہ ہوئی تھیں۔ یکایک اُس نے بٹوہ اور گھڑی نفرت سے دور پھینک دی اور اپنی مٹھی کو کھولنے اور بند کرنے لگا۔ لیکن اُس کے من کی بے چینی دور نہ ہوئی۔ اُٹھ کر پھر بازار میں آیا۔ موٹریں گذر چکی تھیں اور ہجوم منتشر ہو رہا تھا۔ نورو کو محسوس ہوا کہ اُس کے دل بہلاوے کی جتنی چیزیں تھیں سب بکھر رہی ہیں۔ درحقیقت جو لوگ ایک آدمی کو موٹریں گذرتے ہوئے دیکھنے کے لئے کھڑے رہیں۔ اور پھر چپ چاپ گھر چلے جائیں وہ ادھ بھوکے ہی کیا۔

بھیڑ میں ایک جگہ گانٹھ سی پڑی ہوئی تھی۔ ایک موٹے پیٹ والا آدمی کبھی پل پر اِدھر اور کبھی اُدھر جاتا۔ جدھر وہ جاتا بھیڑ اُس کے پیچھے جاتی۔ نورو کو پتہ چلا کہ اُس کی سونے کی گھڑی چوری ہو گئی ہے۔ اُس کے بعد ایک اور ٹولی تھانیدار کی نگرانی میں آ پہنچی۔ اُن میں سے ایک کا بٹوا گم ہو گیا تھا اور ایک کا قلم۔ ایک دوسرے کا جیب کتر گیا تھا۔ نورو کو پہلے تو تعجب ہوا

لیکن پھر اُس کی باچھیں کھل گئیں۔ یہ اکیلے جادوگر کا کام نہیں تھا۔ کوئی اور بھی کھیل رہا تھا۔ پل کے نیچے دریا اپنی مستانہ چال سے بہہ رہا تھا۔ ڈونگوں میں ہتبیاں کسی ہونے والی شادی کے گیت گا رہی تھیں۔ تختِ سلیمانی پر چاند پوری آب و تاب کے ساتھ چمک رہا تھا۔ پل کے جنگلے کے ساتھ ٹیک لگا کر نورو نے گنگنانا شروع کیا۔

زلہا روشے روشے پوشے متہ جانانو
دلو میانِ پوشے مدنو

بھیڑ آہستہ آہستہ ختم ہو رہی تھی۔ لنگڑا نورو بھی اُس کی ایک شاخ کے ساتھ پیچھے پیچھے چلا۔ اُسے نہیں معلوم تھا کہ وہ کس حالت میں جا رہا ہے اور کہاں جا رہا ہے اور کیوں؟ کبھی کبھی وہ راہ گیروں کو ٹھنے دیتا یا اُن کے لباس پر نکتہ چینی کرتا۔ لیکن وہ سنجیدہ سا منہ بنا کر آگے چلے جاتے جس سے اُسے معلوم ہوا کہ رات کو بھی لوگوں کے دفتر لگتے ہیں۔

اب اُسے خواہش ہوئی کہ گھر جائے۔ لیکن ایک ایک قدم کے ساتھ اُسے ایسا معلوم ہوتا تھا۔ کہ وہ بیس بیس میل آگے بڑھ رہا ہے۔ حبیب خاں گھر پر نہیں ہوگا۔ رحتی کتوں کے ساتھ لیٹ چکی ہے۔ ناپاک عورت۔ اب بھی کسی کی بغل میں بیٹھی ہوگی۔

آخر کار اس اُدھیڑ بن کا نورو نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ آج ہی رات دوسری شادی کرے گا۔ حبیب اور رحتی کو اب وہ شکل تک نہ دکھائے گا۔ عورتیں ڈونگوں میں بیٹھ کر اُس کی شادی کے گیت گائیں گی۔ اور وہ صندوق کا گانا بھی ضرور گنوائے گا۔

لیکن اِس کے لئے پیسوں کی ضرورت ہوگی۔ اور نہ ہ پیسوں کے لئے ہی تو بھیڑ کے پیچھے جا رہا تھا۔

حضوری باغ کے چناروں کے نزدیک پہنچکر اُس نے راستہ بدلدیا۔ باغ کے بائیں طرف تین چار سفید کوٹھیاں چاند کی روشنی میں سو رہی تھیں۔ انہیں میں سے ایک پر اُس کی نظر جم گئی۔

کوٹھی کی بغل میں ایک پیڑ تھا۔ نورو اُس کے ساتھ لگ کر کھڑا ہو گیا۔ جیسے کسی محبوبہ کی آغوش میں جکڑا ہو۔ آہستہ سے اُس نے پگڑی اتاری۔ اور اُس کو زمین پر رگڑ کر میلا کیا۔ اُس کے بعد اُس کو رسی کی طرح گانٹھ کر بازو کے نیچے دبالیا

کوٹھی کے سامنے سات فٹ اونچی دیوار تھی۔ اور اُس کی منڈیر پر کانچ کے ٹکڑے لگے ہوئے تھے۔ سڑک کی ٹوہ لیکر نورو بڑے آرام سے دیوار کے پاس گیا اور سایہ میں پوشیدہ ہو گیا۔ تھوڑی دیر تک بھکاریوں کی طرح بیٹھ کر اِدھر اُدھر دیکھتا رہا۔ پھر اُٹھ کر اُس نے پگڑی کو ڈھیلا کیا۔ اور ایک زبردست جھٹکے کے ساتھ منڈیر کے کانچ پر ٹپکا۔ وہ فوراً کانچ

کے ساتھ جم گئی۔ اس کے بعد اس نے پگڈی میں جگہ جگہ گانٹھیں لگائیں۔ اس طرح پگڈی کی دوہرائی میں قدم رکھ کر مع جوتوں کے اوپر پہنچ گیا۔ اور بڑی تیزی سے پگڈی کی سیڑھی کو باہر سے اٹھا کر اندر کی طرف لٹکایا اور پھسل کر باغیچے میں آگیا۔ پھر پگڈی کھول کر اس نے اس طرح پھیلا دی جیسے کسی نے کوئی کپڑا سکھانے کے لئے دن میں ڈال دیا ہو اور اٹھانا بھول گیا ہو۔ اسی کے ایک کنارے کے نیچے نورو نے اپنا جوتا چھپا دیا تاکہ ڈھونڈنا نہ پڑے۔

مکان کے آگے ایک چھوٹا سا برآمدہ تھا جس کے شیشے کے سب دروازے بند تھے شیشوں کو کاٹ کر دروازہ کھولنا ناممکن تھا کیونکہ نورو کے پاس کوئی اوزار نہ تھا۔ اس لئے وہ مکان کے پیچھے کی طرف گیا۔ اوپر کی چھت کے ایک کمرے میں بتی جل رہی تھی۔ اور اس میں نوکر برتن مانجھ رہے تھے مکان کے ایک طرف لکڑی کی تنگ سیڑھی تھی۔ جس کا دروازہ ابھی بند نہیں کیا گیا تھا۔ نورو فوراً دبے پاؤں اوپر چڑھ گیا اور باورچی خانہ کی کھڑکیوں سے اندر جھانکا۔ اس نے دیکھا کہ ایک نوکر برتن دھو رہا ہے اور دوسرا پلیٹیں صاف کر رہا ہے۔ اس نے اندازہ لگایا کہ یہ دونوں کم از کم آدھ منٹ تک منہ پھیر کر اس طرف نہیں دیکھیں گے۔ یہ ٹھان کر نورو بالکل ان کے سامنے سے ہو کر گذر گیا اور ایک اندھیرے کمرے میں داخل ہوا۔ لیکن فوراً ہی اسے ایک نوکر کے گانے کی آواز اپنی طرف آتی سنائی دی نورو فوراً دیوار کے ساتھ لگ کر کھڑا ہو گیا۔ نوکر اندر آیا۔ اس کا کلیجہ دھڑکنے لگا لیکن اس نے سوچ لیا تھا کہ اگر نوکر نے بجلی کا بٹن دبا دیا تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ مگر نوکر نے بجلی کا بٹن نہیں دبایا۔ کوئی چیز اٹھا کر باہر چلا گیا۔ نورو دوسرے دروازے میں سے ہو کر مکان کے اندر جا گھسا۔ یہاں ایک گلی سی تھی جس کے ساتھ ساتھ سیڑھیاں اوپر نیچے جاتی تھیں۔ فرش لکڑی کا تھا اور چرچر کرتا تھا۔ لیکن نورو ہلکے قدموں سے اوپر والی سیڑھی پر چڑھ گیا۔ پھر اپنے ہاتھوں کے سہارے جنگلے پر زور ڈال کر تین چھلانگوں میں تیسری منزل پر پہنچ گیا۔ اب ایک منزل باقی تھی وہ بھی چڑھ گیا۔ اس نے اندازہ لگایا تھا کہ چھت پر کوئی نہیں رہتا۔ مطمئن ہو کر سیڑھیوں میں بیٹھ کر دم لینے لگا۔

سیڑھی کے دائیں بائیں کے دروازوں سے چاند کی روشنی چھلک کر اندر آ رہی تھی۔ اس کی مدد سے نورو نے اجنبی گھر کے اندر دائیں بائیں نظر دوڑائی۔ بالکل سنسان تھا۔ نورو کو اپنا وہاں ہونا بہت عجیب سا لگا۔

اس کے دل میں کسی نے چٹکیاں سی لینی شروع کیں۔ میں یہاں کیوں آیا ہوں؟ اس لئے کہ مجھ سے رہا نہیں گیا۔ مجھے دوسروں کے گھروں کے وہ حصے دیکھنے کی عادت پڑ گئی ہے۔ جسے وہ خود دیکھنا گوارہ نہیں کرتے۔ وہ دولت صرف کر کے مکان بناتے ہیں۔ اور پھر انہیں بالکل بھول جاتے ہیں۔ صبح اٹھتے ہی کام پر چلے گئے۔ رات کو آئے اور چٹخنیاں لگا کر سو رہے۔ انہوں نے کبھی اس طرح سیڑھیوں پر بیٹھ کر چاند کو نہیں دیکھا حقیقت میں مکانوں کا مالک تو میں ہوں۔ پاس آتے ہی ان کی دیواروں سے دوستی پیدا کر لیتا ہوں۔ میں ان کے سینے چیر کر اندر چلا جاتا ہوں اور وہ مجھے یاد کرتے رہتے ہیں۔

ایک سفید بلی ایک کونے سے نکلی اور نورو کو دیکھ کر ڈر گئی۔ نورو بھی گھبرا سا گیا۔ اور پھر ہنسنے لگا۔ خداوند نے اسے غرور کی سزا دی۔

نوکر اب سو گئے ہونگے۔ یہ قیاس کر کے نورو نیچے کی چھت پر آہستہ آہستہ آیا۔ یہاں اُس نے ایک کمرے کے کواڑ کو دھکیلا اور اندر داخل ہوگیا۔ چاند کی روشنی کمرے کے اندر آ رہی تھی۔ دیوار کے ساتھ ایک میز پر کچھ بوتلیں تھیں۔ اور باقی کمرہ بھی میز کرسیوں سے پُر تھا۔ نورو نے ایک بوتل کھولی اور ناک سے لگائی، پھر غٹا غٹ دس پانچ گھونٹ پی گیا۔ اس کے بعد وہ کرسیوں سے بچتا ہوا ساتھ والے کمرے میں گیا۔ یہ بھی خالی تھا۔ کیا سارا مکان ہی خالی ہے۔

اس کمرے کے ایک طرف میز پر کچھ چیزیں پڑی تھیں۔ نزدیک آنے پر معلوم ہوا کہ یہ تیل کی بوتلیں، کنگھی، برش وغیرہ ہیں۔ نورو نے دراز کھول کر دیکھے یہاں اُسے سونے کی چار چوڑیاں اور دو انگوٹھیاں ملیں۔ نورو نے اسے بہت ہی اچھا شگون سمجھا۔ اُس کی ہونے والی بیوی کے لئے زیور کا انتظام بہت ہی آسانی سے ہوگیا۔ انہیں جیب میں ڈال کر اُس نے دراز کو پھر ٹٹولا، لیکن اور کچھ نہ ملا۔ واپس لوٹتے وقت اُس نے دیکھا کہ اُس کی ٹانگیں یعنی ٹانگ کچھ لڑکھڑا رہی ہے۔ یہ سمجھ کر کہ شراب اگر خاص مقدار میں پی جائے تو تسلی بھی ثابت ہو سکتی ہے۔ اُسے خوشی ہوئی۔ اُس نے پہلے کمرے میں آ کر بوتل کی باقی ماندہ شراب بھی ختم کی۔ تب اُسے خیال آیا کہ دلہن کے لئے زیور تو لے لیا اگر تیل کنگھی اور شیشہ بھی لے چلوں تو کیا ہرج ہے؟ زمانہ بدل رہا ہے مجھے بھی اپنے خیالات بدلنے چاہئیں۔ میں اپنی دلہن رنڈیوں سے بھی خوبصورت بنا کر رکھوں گا۔ وہ کسی دوسرے مرد سے تعلق نہیں رکھے گی۔ صرف مجھے ہی پیار کرے گی۔

اب نڈر ہو کر اُس نے بجلی کا بٹن دبایا۔ کمرہ چندھیا اٹھا۔ اُس نے دیکھا کہ دیواروں سے لگی ہوئی دو تین الماریاں بھی ہیں وہ ڈگمگاتا اُن کے پاس پہنچا اور اُن کے کواڑ کھول دیئے۔ پھر دیکھا کہ الماریاں سِلک اور اون کے نرم نرم کپڑوں سے بھری ہوئی ہیں اور اُن سے بھینی بھینی دلکش خوشبو آ رہی ہے۔ اُس نے کپڑے فرش پر ڈالنے شروع کئے۔ پھر ان کو اکٹھا کیا اس کے بعد تیل کنگھی شیشہ لینے کے لئے ڈریسنگ ٹیبل تک گیا۔ شیشوں کے بیچ میں ایک چاندی کی چھوٹی سی بہت ہی خوبصورت سرمہ دانی دیکھی۔ اُس کا دل باغ باغ ہوگیا۔ اگر دلہن بھی ہوئی ہو تو کیا دولہا یونہی رہے؟ وہ کپڑوں کے درمیان آئینہ اپنے سامنے رکھ کر بیٹھ گیا۔ اور آنکھوں میں سرمہ کی سلائی پھیرنے لگا۔

دروازہ سے پہرے دار کی آواز اُس کے کان میں پڑی۔ خبردار! خبردار ہو۔۔۔۔۔۔اے؟

یہ آواز نورو کو بڑی سریلی معلوم ہوئی۔ خاص کر "ہو۔۔۔۔۔۔اے" والا حصہ، جیسے پہریدار نے یہ صدا خاص اُسی کے سننے کے لئے لگائی ہو۔ بڑے آرام سے اُس نے اپنی آنکھوں میں سرمہ لگایا۔ اور اس بات کی کوشش کی کہ آنکھوں ہی

میں پڑے۔

پہریدار کی پھر آواز آئی۔

خبردار ہو۔۔۔۔۔ اے؟

فردو کو پھر بہت لطف آیا۔ بچوں کی طرح نقل اتار کر اس نے بھی اونچی آواز میں کہا:-

خبردار ہو۔۔۔۔۔۔ اے؟

محلہ کے پہریدار کو یہ آواز سن کر بہت اطمینان ہوا۔ فنکاروں کو فنکاروں کی داد سے مسرت ہوتی ہے۔ وہ اپنا لٹھ دیوار کے سہارے رکھ کر ایک نئے طور سے للکارا۔

ہٹ۔ ہٹ۔ آہ ہ ہ ہ ہ۔ خبردار ہو۔۔۔۔ اے؟

ادھر سے بھی صدائے بازگشت آئی۔

ہٹ۔ ہٹ۔ آہ ہ ہ ہ ہ۔ خبردار ہو۔۔۔۔۔۔ اے؟

لیکن ساتھ ہی ایک ولولہ وز چیخ و پکار شروع ہو گئی۔۔۔۔۔ انجینئر صاحب کے گھر سے گھبرائی ہوئی آوازیں آنی شروع ہوئیں اور پہریدار بھاگا۔ پھاٹک کود کر مکان کے اندر گھسا اور فوراً ہی بندوق کا ایک ہوائی فیر کیا۔ نیچے کی چھت پر انجینئر صاحب اور ان کا خاندان برآمدے میں کھڑا کانپ رہا تھا۔ اب اوپر سے لگاتار آوازیں آ رہی تھیں۔

ہٹ ہٹ۔ آہ ہ ہ ہ ہ۔ خبردار ہو۔۔۔۔۔۔ اے؟

ہٹ۔ ہٹ۔ آہ ہ ہ ہ ہ۔ خبردار ہو۔۔۔۔۔۔ اے؟

مترجمہ نستائی

چینگ تن یہ

کون سا راستہ

(چینگ تن یہ ۔۔۔۔۔ ۱۹۰۷ء)

یہ مصنف اپنے متعلق خود یوں رقمطراز ہے:۔

"میں ۱۹۰۷ء میں پیدا ہوا۔ میرا خاندان، جو زمینداروں کے طبقہ سے تھا، صوبہ ہونان میں یانگسی کی وادیوں میں رہتا تھا۔ لیکن میرے دادا کے بعد سے اس کا تنزل شروع ہوا۔ میرے والد کو تلاشِ معاش کی آوارہ گردیوں میں پورے خاندان کو ساتھ ساتھ لئے چلنا پڑا۔ اسی طرح پانچ سال کی عمر سے میں ان کے ساتھ ہوں اور کتنی ہی جگہیں گھوم چکا ہوں۔ اٹھارہ سال کی عمر میں کہیں جا کے میں نے اپنی تعلیم ہنگچاؤ (صوبہ چیکیانگ) کے ایک مڈل اسکول سے ختم کی۔ ۱۹۲۴ء میں پیکنگ گیا۔ لیکن وہاں کسی اسکول میں داخل نہیں ہوا۔ وہاں مجھے میرا نیا عقیدہ (مارکسیت) واضح طور سے حاصل ہونے لگا اور رفتہ رفتہ تاریخ کی اس واحد حقیقت کو میں نے سمجھا۔ اس کے بعد میں معمولی کلرک، فوجی معاون، اخبار کا نامہ نگار اور مضمون نگار، اسکول ماسٹر اور نہ جانے کیا کیا رہا۔

چونکہ میرے والدین اور ایک بہن کو ادبیات سے بیحد شغف تھا۔ اس لئے فطرتاً مجھ پر ان کا اثر پڑا۔ مڈل اسکول ہی میں میں نے چند طفلانہ مضحکہ خیز کہانیاں لکھی تھیں۔ ۱۹۲۵ء میں پیکنگ کے اخبار نے میری ایک تحریر شائع کی جو نام نہاد شاعریت کی تقلید میں لکھی گئی تھی۔ اس وقت میرا عجیب احمقانہ خیال تھا کہ ادب اور عمل دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ بعد میں میں نے لکھنا چھوڑ دیا۔

۱۹۲۸ء میں حقیقت پسندانہ انداز میں لکھنے کے لئے میں اپنے کو تیار کرنے لگا اور ایک کہانی "ساڑھے تین دن کا خواب" لکھی۔

یہ رسالہ "تیز دھارا" میں شائع ہوئی جس کا ایڈیٹر لوہسون تھا۔ اس سے لکھنے کے لئے میری ہمت بڑھی۔ میری تحریریں دو ناول۔ "ایک سال" اور "یانگ پنگ کا نائٹ"۔ کہانیوں کے مجموعے "عمل و حرکت" "جوابی حملہ" "گول انجمن" "چنگ منگ تہوار" وغیرہ اور بچوں کی دو دو کہانیوں پر مشتمل ہیں۔

میرے کردار دوستوں، رشتہ داروں اور ان لوگوں سے لئے گئے ہیں جن سے میں اکثر ملتا رہتا ہوں۔ پہلے مجھ میں کمزوری تھی کہ اپنے کردار سے محض کہانیوں کے موضوع کو ظاہر کرنے کا کام لیتا تھا اور پیچیدہ فطرتِ انسانی کے مظاہر کو نظر انداز کر جاتا۔ اب میں نے اس غلطی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ "مثالی کردار" کی اہمیت کو میں یاد رکھونگا اور اس کی کوشش کرونگا۔

مصنفوں میں ڈکنس، موپساں، زولا، بالزاک، ٹالسٹائی، چیخوف، گورکی اور رومین رولاں کا مجھ پر سب سے زیادہ اثر پڑا۔ سوویٹ روس کی نئی تصنیفوں، خاص کر فیڈیو کی "ریزگروم" (جس کا انگریزی میں "نیس" کے نام سے ترجمہ ہو چکا ہے)، کا بھی مجھ پر بہت اثر ہوا۔ ان مصنفوں کی کتابیں پڑھ کے مجھے اپنی کمتری کا احساس ہوتا ہے لیکن اسی سے اور بھی مجھے سیکھنے اور لکھنے کی خواہش ہوتی ہے، گویا ان استادوں کی رہبری ہیں!

چینگ تین یہ کی ایک نئی طویل کہانی "نفرت" زندہ چین میں چھپ چکی ہے۔

"جب تقدیر مخالف خواہشوں میں انتخاب کرنے کا سامنا کرا دے" ——— شُوہ منگ (زندہ چین صـ۴۲)

۱

سینگ ہُوا نے کھلی کھڑکی سے ایک نظر باہر ڈالی اور پھر کاہلی سے میز کو دیکھنے لگی۔ اس کا تمتمایا ہوا چہرہ جنگلی انار کی کلی کی طرح سرخ تھا۔ کھڑکی سے ہلکی ہلکی ہوا آ کے لیمپ کے ریشمی جھالر کو اُبھار رہی تھی۔ ہوا کے ساتھ باہر سے ایک مغنی کی آواز بھی آتی جو غنائی شعر میں تصورات حزیں گا رہا تھا۔ اُس کی بھنویں سکڑ گئیں۔ اس نے محسوس کیا کہ اس کے منہ کا مزا ناخوشگوار ہو گیا ہے، جیسے کچی بیر کھالی ہو۔ اس نے مُنہ کے ایک مٹھائی لی اور بڑی نفاست سے منہ میں رکھتے ہوئے بولی:

"ہاں بہن، تو تم کہے جاؤ نہ"

دوسری عورت نے، جو سگریٹ پی رہی تھی اور بے خیالی سے ایک تصویر کو دیکھ رہی تھی، سر گھمایا:

"ایں؟ ..... ہاں، تو کیا کہہ رہی تھی میں؟"

"میرا خیال ہے تم مجھ پر نکتہ چینی کر رہی تھیں"

"او ——— ہاں"۔ وہ جم کے بیٹھ گئی اور سگریٹ سے راکھ جھاڑ کے بولی: "تو میری پیاری مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ تمہاری زندگی ....."

جب اُس نے بولنا شروع کیا تو سینگ ہُوا اُسے غور سے دیکھ رہی تھی۔ لیکن فوراً ہی اُس کی نظر اُچٹ کے آئینہ پر چلی گئی۔ اپنے جسم کی خوبصورتی اور نمایاں کرنے کے لئے اس نے نشست بدل لی۔ وہ بڑی نزاکت سے منہ چلا رہی تھی اور خوب غور سے سُن رہی تھی جب کوئی خود اس کے متعلق باتیں کرتا تو وہ ہمیشہ بڑے دھیان سے سنتی۔

اپنے اوپر بحث و تبصرہ کیا جانے سے وہ لطف لیتی تھی۔ آخر نہیں کیوں؟ ہر شخص اس کی تعریف کرتا تھا اور اسے پسند کرتا۔ وہ دولتمند تھی۔ اور دل کھول کے تفریح کر سکتی تھی اور یہی تو اس کی سب سے بڑی تمنا تھی۔ وہ سب مرد اور عورتیں جن کے گانے کی آوازیں جھیل کے پرے سے آ رہی تھیں اس کے مہمان تھے۔ یہ شاندار باغ اس کا تھا اور یہ وسیع قصباتی عمارت اس کا "عیش محل" جہاں وہ گرمیاں

ار تی تھی۔ اس کے علاوہ، جیسا کہ لوگ اکثر کہتے: "یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اونچے خاندان میں پیدا ہوئی ہے۔"

یہ سچ ہے کہ کیمی سینگ ہوا نے اپنی ماں کے ساتھ بڑی مفلسی کی زندگی گذاری تھی۔ لیکن اس کا اپنا انداز ہمیشہ سے ایک اعلیٰ پہ خاتون جیسا تھا۔ اب بہت سے لوگ اس کی قسمت پر رشک کرتے تھے اور حریص ٹھنڈی سانسوں کے ساتھ اس کی دولت اور اس کے ہر کے منافعوں کا اندازہ کرتے۔ اس کا شوہر شکر اور ربڑ کا دلال تھا۔ پھر بھی ان سب کے باوجود اس کے بہتیرے دوست معترف تھے۔ اس کا مذاق بڑا ستھرا تھا اور کبھی بھی وہ اپنی دولت کا ذلیل طریقہ سے اظہار نہیں کرتی تھی۔

"یقیناً وہ جانتی ہے کہ مسرت کہاں ڈھونڈنی چاہیئے اور کیسے حاصل کرنی چاہیئے۔"

وہ کہتے، "ایسی زندگی میں کسی کو شکایت نہ ہونی چاہیئے۔"

اور بلاشبہ اس میں مبالغہ نہ تھا۔

جب کبھی لوگ اس کے بارے میں باتیں کرتے تو سینگ ہوا بالکل الگ تھلگ ہو کے بڑی متانت اور بے تعلقی سے ان کی تنقید اور رائے زنی پر غور کرتی۔ وہ اپنے کو یقین دلاتی کہ اس نے اپنے غرور کو بالکل بند کر دیا ہے اور فیصلہ کا انتظار کر رہی ہے۔ یا پھر اس بچے جیسی معصومیت اور بھولا پن دکھلاتی جو ڈانٹ اور ملامت کا انتظار کر رہا ہو۔ پھر بھی بعض مرتبہ باوجود کوشش کے، وہ مسکراہٹ روک سکتی اور اس وقت بڑے انداز سے اپنا سر آئینہ کی طرف گھما دیتی اور دیکھنے لگتی کہ چہرہ پر غازہ اور پوڈر کی ضرورت تو نہیں، وہ اپنی بیری بہن کے ہلتے ہوئے ہونٹوں کو غور سے دیکھنے لگی۔ اس کا دماغ کام کرنے لگا۔ "اس الیو عورت یا مرد میں کیا فرق ہے؟ وہ بالکل ایک عجیب سی مچھلی کی طرح ہے۔ نہ عورت نہ مرد۔ اس کا چہرہ بالکل سادہ ہے، نہ غازہ، نہ پوڈر۔ بال چھوٹے چھوٹے ہیں اور اس کے کولھوں کے اوپر تو بالکل سیدھی سادی کھڑی لکیریں ہیں۔ نہ خم، نہ دائرہ۔ اس کی آواز تو ایک دم مٹی ہوئی ہے۔ بولتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے رسی میں بندھ کے گھسٹ رہی ہو۔"

اس کی بہن اس وقت بڑے جوش میں تھی اور آخر کار اپنی بات کے اصل حصہ پر پہنچی تھی: "اپنے چاروں طرف نظر ڈالو، اس زمانہ کو دیکھو جس میں ہم ہیں!" —— وہ منہ سے دھوئیں کے گہرے بادل نکال رہی تھی ہلکے ہلکے کش نہیں، بڑی بڑی پھونکیں جیسے دھماکے کے بعد کے بھبکے! —— "تم نے کبھی اس پر غور بھی کیا ہے؟ تم اس شان و شوکت میں کب تک زندگی بسر کئے جا سکتی ہو؟ اسے زندگی کہہ بھی سکتی ہو؟"

..... تھوڑی سی خاموشی .....

"میرا مطلب یہ ہے کہ تمہیں حقیقتوں کا کچھ احساس نہیں۔ اپنی اس مصنوعی دنیا میں چھپی ہوتی تم روزانہ اخبار بھی نہیں پڑھتیں۔ ایک لمحہ کے لئے فرض کرو کہ ربڑ کا بازار گر جائے، پھر تم کہاں ہوگی؟ تم ان امکانات کا خیال تک کرتے ہوئے ڈرتی ہو —— تمہاری تفریح

میں خلل پڑے گا، ہے نہ؟ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری جیسی ذہین عورت ——"

اس نے یکایک ہیننگ ہُوا کو دیکھا۔ وہ اپنے گلابی چمکتے ہوئے ناخنوں کو غور سے دیکھ رہی تھی۔ اس نے منہ کی مٹھائی نگلی۔ —— نگلنے میں اس کی گردن دلکش معلوم ہونے لگتی! —— اور کچھ دیر چپ رہی۔ پھر ایک حسرت بھری ٹھنڈی سانس لے کے بولی: "شادی بھی، ایسی باتیں نہ کرو۔ آج کا دن، ہر دن، میں صرف تفریح میں گذار دینا چاہتی ہوں۔"

"اگر کوئی بڑی آفت آجائے تب؟ شنگھائی کے انقلاب اور جنگ سے بھی بڑی! ایسی باتیں یکایک ہو جایا کرتی ہیں۔ بلا کسی خبر کے ممکن ہے بیسیوں سال گزر جائیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل ہی کچھ ہو جائے۔"

"کل"! ہیننگ ہُوا کی بھنویں اُوپر اُٹھ گئیں۔ "اس کا خیال بھی کرنے سے پہلے میں مرجانا پسند کروں گی۔ اگر کل ہی کوئی واقعہ ہو جائے —— تو پھر کل ہی میری موت بھی ہے!"

اس کی بنتِ عم مسکرائی اور کھڑکی کی طرف رخ کئے کچھ دیر کھڑی رہی۔ پھر بولی:

"میرے خیال میں چچا چچی نے تمہیں اچھی تعلیم دی ہے۔ تم ان کی اکیلی بیٹی ہو۔ بلاشبہ انہوں نے تمہیں —— "

"مجھے کیا؟" ہیننگ ہُوا نے آئینہ پر ایک چوری کی نگاہ، اور جو کچھ وہاں نظر آیا اس سے بیحد خوش اور مطمئن ہو کے اپنا انداز وہی رکھا۔

"کیا؟! انہوں نے تمہیں ایک دولتمند کی بیوی بنانے کا ارادہ کر لیا تھا۔"

ہیننگ ہُوا نے مسکرا کے پوچھا: "لیکن کیوں؟"

دوسری عورت نے اپنے کاندھے ہلائے: "تمہیں خوش رکھنے کے لئے۔ کیا یہ سچ نہیں کہ انہوں نے تمہیں بڑے نازو نعمت میں رکھا؟ انہوں نے تمہیں بیگم کی طرح رہنا سکھایا۔ ایک سچ مچ کی بیگم کی طرح۔ اور اب تمہیں ایک بیگم بنا دینے میں کامیاب بھی ہوگئے۔ تم نے لکھ پتی سے بیاہ کر لیا ہے۔ تم خوش ہو، نہیں؟ اور تمہارے سارے خاندان کو بھی فائدہ پہنچا ہے۔"

"نہیں، نہیں، یہ بات نہ تھی! میں ایسی فرماں بردار کب تھی؟ تمہیں یاد نہیں اس سال جب ابا نے اُن حضرت چِن سے میری منگنی کرنی چاہی تو میں نے انکار کر دیا تھا؟ پھر بار بار میں انکار نہیں کرتی رہی؟"

"اور اب؟"

ہیننگ ہُوا شرما گئی: "یہ تو بات ہی دوسری ہے۔ یہ شادی تو میری خود —— میری خود اپنی ——"

بنتِ عم نے اپنے چہرہ پر سے چھوٹے چھوٹے بال بے صبری سے ہٹائے اور تمام آداب و تہذیب کو نظر انداز کرتی ہوئی پیر پر پیر چڑھا کے بیٹھ گئی۔

"میں کہتی ہوں ہوں تمہارا فلسفہ تمہاری تعلیم ہی کا نتیجہ ہے۔ تاہم —— ان دس برس میں تمہارے ساتھ کیا ہوا میں نہیں جانتی

لیکن تم ..... "

لاپرواہانہ انداز سے بولتی ہوئی وہ سینگ ہُوا کو غور سے دیکھتی رہی۔ عنفوانِ شباب میں ان کی خوب ملاقات رہی تھی لیکن جوانی کے بعد وہ ایک بار بھی نہ ملی تھیں۔ اسے یاد تھا کہ اس نے سنا تھا کہ سینگ ہُوا نے کسی کام کے لئے کالج چھوڑ دیا تھا۔ لیکن وہ "کام" کیا تھا؟ ...

اس وقت تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جو زندگی وہ بسر کر رہی ہے اس کے لئے پچھلے تمام برسوں میں باضابطہ تیاری کی گئی تھی —— ایک دولتمند کی بیوی بننے کی!

"میرا خیال ہے کہ یہ بے بالکل فطری بات۔ —— بورژوا عورتوں میں رہ کے سوا شادی شدہ زندگی کی بیکار تفریحوں کے اور کیا حوصلہ ہو سکتا ہے۔ ایسے پس منظر نے تمہارے دماغ کو اس طرح کی زندگی کے لئے تیار کیا۔ اور تمہاری شادی ان عقائد کے بالکل مطابق ہے جو تمہیں سکھائے ——"

سینگ ہُوا ایکا ایک کھڑی ہو گئی۔ ایک لمحہ کے لئے اس کی متانت اور اس کا سکون غائب ہو گیا اور بڑے جوش سے وہ بول اٹھی

"نہیں! نہیں! یہ سب بالکل غلط ہے!"

"غلط ہے؟ .... تو تم ——"

"سراسر غلط۔ میں نے ان سے اس لئے شادی کی —— اصل میں تمہارا جو بھی خیال ہے اس سے بالکل مختلف حالات میں یہ سب کچھ ہوا۔ میں —— دیکھو نا، میں نے شروع میں ان سے ملاقات اس لئے —— اس لئے ——"

سینگ ہُوا بڑی سنجیدگی سے سوچتی ہوئی میز پر جھکی رہی لیکن فوراً ہی اس نے اپنا دلکش انداز تبدیل کر لیا۔ اپنی بید مجنوں جیسی کمر کو ذرا سا جھکایا اور ایک پیر اُٹھا کے اس میں خم دے کے پیچھے کی طرف کر دیا۔ اور پھر بولی:

"میں نے ان کی صحبت اس لئے قبول کی —— اس لئے ——"

"کس لئے؟"

"انقلاب کے لئے!" آخر دھیمی آواز میں وہ بولی۔

"انقلاب اور تم!" اس کی بہن حیران ہو کے پیچھے ہٹ گئی۔ "تمہارا مطلب ہے کہ تم کمیونسٹ رہ چکی ہو؟"

"بالکل"

اس کی بہن منہ کھولے حیرت سے اسے دیکھتی رہی۔ پھر اس نے میز کو دیکھا جس پر مٹھائیاں لدی ہوئی تھیں، ایک افیون کا لیمپ رکھا ہُوا تھا اور ساتھ ایک گلاس، جس میں کی آدھی شراب پی گئی تھی۔ اس عیش و عشرت کے گناہ آلود ماحول سے وہ سینگ ہُوا کا کوئی اور تصور اس کے دماغ میں آ ہی نہیں سکتا تھا۔ کیا یہ ممکن تھا! سینگ ہُوا جو خلوت گاہ میں چار چار یا پانچ گھنٹے اپنی آرائش اور سنگار میں گذارتی سینگ ہُوا

جس کے لئے، جہاں بھی وہ جاتی، دوست ہوتے، ولائتی شرابیں، تاج گانے، شطرنج، چوسر، گنجفے۔ مینگ ہُوا جس کو ہر مہینے ذاتی خرچ کے ملئے ہزار دو ہزار ڈالر ملتے اور جس کا جب بھی جی چاہتا نئی گاڑی خریدتی ——— یہی مینگ ہُوا! انقلابی؟ اور پھر اس کا یہ دعوے کہ اسی کے ذریعہ اسس کا شوہر ملا!

"لیکن میں اس کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتی۔ پچھلی باتیں دبی ہی رہنے دو۔"

یہ کہہ کے مینگ ہُوا نے اپنا بازو اُوپر اُٹھایا اور ہوا میں ہلاتے ہوئے کھڑکی سے باہر دیکھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس کی بہن کی آنکھیں اس کی طرف ہیں اور بلا ارادہ وہ ادھر مڑی اُنکی نگاہیں مل گئیں لیکن جلدی سے وہ دوسری طرف دیکھنے لگی۔

"میں سمجھی نہیں تم کیا کہہ رہی ہو۔ تمہیں اپنے شوہر جیسے شخص سے انقلابی کاموں کے سلسلہ میں کیسے ملاقات ہوتی؟ یا تم بتانا نہیں چاہتیں؟"

"نہیں یہ بات نہیں۔ لیکن جب میں اپنی اس زمانہ کی زندگی کا خیال کرتی ہوں تو میرا دل ......" اس نے جملہ ختم نہیں کیا کھڑکی کے پاس جاکر اوپر آسمان کی طرف دیکھنے لگی۔ کھلی ہوئی کھڑکی کے چوکھٹے میں وہ ایک تصویر معلوم ہو رہی تھی! باہر آسمان پر چاند نکلا ہُوا تھا۔ دھیما دھیما چمکتا ہُوا دائرہ، جیسے نارنگی کی ایک پھانک ......

۲

...... اسی چاند کے نیچے کتنی ہی بار وہ لین ون کین کے مضبوط بازوؤں کا سہارا لئے کیچڑ اور گندگی بھری گلیوں سے گزری تھی وہ اس سے کچھ اُونچا تھا۔ اس کے ہاتھ مضبوط تھے اور سرد، وہ اس کے ننھے ننھے ہاتھوں کو اپنی فولادی گرفت میں لے لیتے۔

وہ اس سے بالکل لگی ہوئی چلتی، اتنا سمٹی ہوتی کہ زمین پر دونوں کا ایک ہی سایہ پڑتا۔

اسی طرح ایک رات وہ ایک ساتھ تیز تیز قدم اُٹھاتے چلے جا رہے تھے کہ اس نے پوچھا "تمہیں یقین ہے کہ تم یہ کر سکوگی؟"

"بالکل یقین ہے" اس نے مسکرا کے کہا "صرف ذرا سا دلیرانی کا کام ہے اور اسس کے صحیح طریقہ سے ———"

"آہ! میرا یہ مطلب نہیں۔ یہ غیر متعلق بات ہے۔ میں صرف ———"

ان کے سامنے ایک بڑا سا سایہ نمودار ہُوا۔ وہ فوراً چپ ہو گیا۔

مینگ ہوا کانپ گئی اور اسے ڈر معلوم ہونے لگا۔ اس کالے سائے کے ساتھ ساتھ ایک خاص قسم کی بھیانک مکروہ ہوا گزرتی معلوم ہوئی۔ لیکن کچھ ہوا نہیں۔ یہ لین ون کین کے نزدیک سے بغیر رکے ہوئے نکل گیا۔ اس نے گھوم کے اسس شخص کی طرف گھورا۔ (دیکھا نہیں کرتا تھا) اور پھر اطمینان کی سانس لے کے اپنی ساتھی کے چہرہ کی طرف سے مضطرب نگاہوں سے دیکھا۔ اس کے چہرہ کا انداز اور رنگ ذرا بھی نہ بدلا تھا۔ اس نے اپنی بات جاری رکھی،

"تمہیں یقین ہے کہ تم اس سے روپے وصول کر سکو گی؟ اس دلال سے ——— کیا نام ہے اس کا؟"

"لی"

"ہاں ہاں۔ تو اتنی بڑی رقم تم اس سے حاصل کر لو گی؟"

"میں بالکل دعوے سے تو نہیں کہہ سکتی۔" وہ مسکرائی۔ "سب کچھ دل ربائی پر منحصر ہے۔ غیر معمولی کشش پر۔ اس کے علاوہ اور کسی صورت سے کامیابی نہیں ہو سکتی۔" وہ اس کے اظہار پسندیدگی کی متوقع تھی اور اس مسئلہ کی تفصیل و تشریح کے لئے آمادہ تھی۔ اس پہلو بہک گئی۔ لیکن اس کے ہونٹ بند رہے اور آنکھیں زمین پر، جیسے کہ وہ بہت فکر میں ہو۔ بعض مرتبہ وہ اس کو بالکل بھول جاتا اور اتنا تیز چلنے لگتا کہ وہ اس کا ساتھ نہ دے سکتی۔ وہ ایک مرتبہ تو توازن تک کھو بیٹھی تھی۔

"ٹھنگنا ٹھو گھر پہ ہے؟" اس نے سرگوشی میں پوچھا۔

"ایں؟ ہاں گھر ہی پہ ہے ——— تمام دن پلنگ پر پڑا رہا۔"

اس کی آنکھوں کے سامنے ایک بے رنگ زرد چہرہ آ گیا جس کی مغموم آنکھوں کے نیچے سیاہ جھائیاں تھیں۔ اسے پھر ڈر لگنے لگا۔

"اسے اچھا کرنا چاہیئے!"

"لیکن کیسے؟ کس چیز سے؟" لن دن کین نے منہ سکوڑ لیا۔ "ہمارے بہتیرے ساتھیوں کو یہی بیماری ہے۔ اگر ہم سبھوں کو آرام اور علاج کے لئے بھیج دیں تو پھر کام کے لئے رنگروٹ کہاں سے آئیں گے؟ کام کو چلائے گا کون؟"

اس کے بازو کا سہارا لئے وہ کانپ گئی۔ "پھر تم احتیاط کرو۔ ہاں تمہیں احتیاط کرنا چاہیئے!"

اس نے مسکرا کے اسے دیکھا: "کوئی خاص احتیاط کرنے کا میرے پاس وقت کہاں؟ اس کے علاوہ میں موت کے لئے تیار ہوں۔ آج یا کل مجھے مرنا ہی ہے۔ ایسے نہیں تو دشمن کے ہاتھ سے!"

اس نے دل سے اٹھتی ہوئی آہ کو اندر ہی اندر دبا دیا۔ اور بڑی کوشش کی کہ اس کا ڈر ظاہر نہ ہونے پائے۔ اس نے زبان دانتوں تلے دبا لی یہاں تک وہ پھولنے لگی اور گال پھڑکنے لگے۔ وہ سوچنے لگی کہ ٹھنگنا ٹھو اور کتنے دنوں تک بچے گا۔ لن دن کین کے گھر پہنچ کے اسے اپنے اوپر قابو رکھنا ایک دم مشکل ہو گیا۔ اس کا تمام بدن کانپ رہا تھا۔

بیمار ٹھو کو تیز بخار تھا اور اس کا چہرہ بالکل سرخ ہو رہا تھا۔ جب کھانسی آتی تو چہرہ سکڑ جاتا اور بدن درد کی شدت سے دوہرا ہو جاتا۔ آخر کار اس نے بھر منہ بلغم پھینکا اور اس سے کچھ سکون ہوا۔ تکیہ پر گر کے آنکھیں بند کئے پڑا ہانپتا رہا۔ کچھ دیر کے بعد آہستہ آہستہ دکھ بھری آواز میں لن دن کین سے بولنے لگا۔ کمرہ کی ہوا بالکل گندہ تھی اور ہر چیز پر بیماری کا اثر معلوم ہوتا تھا۔ لن دن کین اسی کے پلنگ کی پٹی پر بیٹھا باتیں کر رہا تھا۔ بیچ بیچ میں کھانسی اٹھتی رہتی۔ جب لن نے اسے بتایا کہ سینگ ہوا نے موجودہ ضرورت کے لئے کافی روپیہ

والے کا وعدہ کیا ہے تو وہ بڑی کوشش سے چہرہ اٹھا کے شکر گذاری سے مسکرایا۔ ہینگ جو دامنہ پر رومال رکھے کھڑکی کے پاس ایک بنچ پر بیٹھی تھی۔ بوتا ہُوا اُسے دیکھنے لگا۔ تو اُس نے رومال ہٹا کر جواب میں مسکرانے کی کوشش کی۔

"جب تک روپیہ نہ ملے ہم یہاں کا کام جاری نہیں رکھ سکتے۔ اور اس وقت ہم چھوڑ بھی نہیں سکتے۔ وہاں "—— اس کا دم پھولنے لگا ——" وہاں ہمارے شہید ساتھی . . . . وہ بھی . . . . . "

وہ پھر مٹھی مٹھی آوازیں کھانسنے لگا۔ اس کا سارا جسم اینٹھ رہا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا۔ کہ اس کی آنتیں تک باہر نکل پڑیں گی۔ اس کا چہرہ اور لال ہوگیا اور رگیں تنی ہوئی رسی کی طرح ہو گئیں۔ وہ اس طرح اُچھل اُچھل کے کھانس رہا تھا کہ چارپائی چرچر بولنے لگی۔ آخر کار پھر بہت سا بلغم نکلنے سے سکون ہُوا اور وہ بستر پر پڑ کے منہ کھولے زور زور سے سانس لینے لگا۔ اس کی آنکھیں آدھی بند تھیں۔ لیکن تھوڑی ہی دیر میں ہینگ ہُوا نے دیکھا کہ وہ اس کے پریشان چہرہ پر نظریں جمائے ہے۔ اس کی مردہ سی مسکراہٹ یہ کہتی معلوم ہورہی تھی کہ "میں اتنا بیمار نہیں کہ میرے لئے پریشان ہُوا جائے !"

"اگر ہمارے منصوبے پورے ہوجائیں تو ہم یہاں ایک بڑی تحریک قائم کر دینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ہانگ کانگ کی شورش سے بھی بڑی!" وہ سو کھی سو کھی سانسیں لینے کو رکا۔ "اس وقت واقعی صورت حال نازک ہے۔ اگر ہم اس وقت سنبھال سکیں! اس لی سے تم کتنا حاصل کر سکو گی؟ اس سے تمہارا کوئی رشتہ ہے؟"

"اس کا پورا نام لی سو لی ہے۔ خاص میرا کوئی رشتہ دار نہیں۔ جب میں چچی کے گھر رہتی تھی تو میں اس سے ملاقات ہوتی تھی۔ میری چچی اپنی بیٹی کو اس سے بیاہنا چاہتی تھی۔ وہ مجھے صرف ایک رشتہ دار کی حیثیت سے جانتا ہے اور بس۔ پھر بھی وہ مجھ سے بہت اخلاق اور توجہ سے ملتا ہے"

وہ ہنسنے لگی۔ اس نے بتایا کہ وہ عجیب مضحک اور رحم کا دینے والا شخص تھا۔ اس کی تفصیل بھی اس نے بیان کی۔ پھر بولی: "لیکن اس کی کچھ پروا نہیں۔ جو تمہیں چاہیئے بس وہ مجھے حاصل ہو جائے! دلربائی اور دلکشی کے فن کارانہ استعمال سے کامیابی ضرور ہونی چاہیئے"

دوسرے ہی روز اس نے لی سو لی کے ساتھ کھانا کھایا، شراب پی اور پھر جاؤ ننگ پارک میں گئی جہاں بیٹھے وہ موسیقی سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ وہ خوب پوڈر لگائے ہوتے تھی اور گالوں پر خوبانی جیسا ہلکا رنگ تھا۔ وہ برابر مسکرا رہی تھی۔ اس کا چہرہ پھول جیسا پیارا اور خوشگوار معلوم ہو رہا تھا۔

لی سو لی دلچسپ بننے اور گپیں کرنے کی بہت کوشش کر رہا تھا۔ "آج کتنا خوبصورت چاند نکلا ہے!" اس نے اپنی تائی شان لہجے میں کہا۔ اس نے اس طرح کے اور بھی رومانی خیالات کا اظہار کیا۔ بیچ بیچ میں ایک آدھ ٹھنڈی آہ بھی بھر لیتا گویا کچھ مذاق بھی کر رہا ہو۔ "تم خوش

؟" اس نے بار بار پوچھا۔ وہ اس کی بے انتہا خاطر کر رہا تھا۔ جہاں کہیں بھی وہ جاتے وہ بڑے شائستہ انداز سے اپنے موٹے بازو کا سہارا پیش کرتا۔

لی سولی کی عمر تقریباً چالیس سال تھی۔ اس کا سر کے بیچ کا تھوڑا سا گول حصہ بالکل چندلا تھا۔ لیکن، ادھر اُدھر خوب چمکیلے بال تھے۔ بالوں میں وا ہنے ہاتھ کی انگلیوں سے کنگھی کرنے کی عادت تھی۔ جب کبھی شکر یا رجڑ کے بازار کی حالت پر باتیں ہونے لگتیں تو بڑی کے ساتھ اس کی بھویں اُوپر اُٹھ جاتیں۔ لیکن ان موضوعات پر وہ عورتوں کے سامنے باتیں نہیں کرتا تھا۔ اس کی آنکھیں نیم باز تھیں اور وہ بڑی حسرت سے کہا کرتا کہ لوگ اسے سمجھتے نہیں۔ اپنی گول توند کی طرف کوئی اشارہ اسے خاص طور سے ناگوار تھا۔ اس کا اپنا خیال کہ وہ موٹا نہیں بلکہ صرف اس کا پیٹ اوروں سے ذرا بڑا ہو گیا ہے۔ اور اس واقعہ کی توجیہہ یہ پیش کرتا کہ وہ بیر پیتا ہے۔

اب بیگم ہُوا نے کنکھیوں سے اس کے چکنے چہرہ اور باہر نکلے ہوئے دانتوں کو دیکھا اور دل میں سوچا کہ کسی دن اس کی چھپری یا چوچن ان موٹے بازوؤں کی گرفت میں ہوگی اور یہ دانت اس کے گالوں پر ہونگے اور اس خیال سے اُسے بڑا لطف آیا۔

"ہنستی کیوں ہو؟" اس نے بڑے پیار سے پوچھا۔

"میں یاؤچن پر ہنس رہی تھی ——— یہ خیال کر کے کہ اگر وہ ہمیں یہاں دیکھ لے تو حسد کے مارے جل جائے؟"

اس نے بھویں سکیڑ لیں اور بے خیالی سے سر کھجانے لگا: "تم تو جانتی ہو ——— اس کی افتادِ طبع میرے لئے مناسب نہیں۔ اور ——— تم تو ——— لیکن میرے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ میری صحبت میں تم بے کیفی تو نہیں محسوس کرتیں؟"

وہ مسکرائی اور اپنے "خاص فن" کا استعمال کرتے ہوئے ہلکے سے اس کا بازو دبا دیا۔ بولی کچھ نہیں۔

تیز ہوا اس کے ریشمی گاؤن کو اس کے پیروں سے پھڑپھڑا رہی تھی۔ شراب کا سرور آ چکا تھا۔ اس کا جسم بے حد ہلکا محسوس ہو رہا تھا اور اسے ایسا محسوس ہو رہا تھا جیسے وہ بادلوں پر چل رہی ہو۔ ہوا میں تیرتی ہوئی کوئی خوشبو اس کی زبان پر مٹھاس پیدا کرتی معلوم ہو رہی تھی۔ یہ کسی پھول کی مہک تھی، یا ہرے گھانسوں کی، یا کہیں کوئی عطر مہک رہا تھا؟ سیر کرنے والوں کے چہرے اسے بیحد خوش اور مطمئن نظر آ رہے تھے گویا دنیا میں دکھ درد جیسی کوئی چیز نہ تھی۔ وہ ہوا میں تیز تیز سانس لے رہی تھی۔ "دنیا ہے کچھ رنگین اور حسین"

وہ چل نہیں رہی تھی۔ اُڑ رہی تھی۔ اس کے اندر کہیں سے بات بات پر ہنسی کے بلبلے اُبل رہے۔ اس کے ہر ہر لفظ پر اس کا جسم تھرکتا معلوم ہوتا۔ معمولی سے معمولی حرکتوں اور اشاروں ——— گردن کے ایک خم، کاندھوں کی ایک جنبش ——— سے اسے ایک نئی لذت مل رہی تھی۔ روش کے موڑ پر تو وہ بالکل پھسلتی ہوئی محسوس کر رہی تھی۔

"مجھے پہلے کبھی نہیں معلوم ہُوا کہ شنگھائی واقعی میں ہے، اس میں اتنی زندگی ہے؟"

ان کے آگے بچے چیختے اور ہنستے ہوئے گھاس پر لوٹ رہے تھے۔ اسے ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ وہ بھی ان ہی میں سے ایک

ہے۔ اسے ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ یکایک اس کے چہرہ پر سے ایک نقاب نوچ کے پھینک دی گئی۔ اور وہ زیادہ آسانی سے سانس لے سکتی ہے۔ اسے آزادی مل گئی تھی اور اسے پھر صرف زندہ رہنے کی سیدھی سادی مسرت حاصل تھی، یہ جاننے کی کہ دنیا کی ہر چیز اس کی خوشی کے لئے ہے اور دوسرے لوگ بھی اسی لئے پیدا ہوئے ہیں۔

اندھیرا ہونے لگا۔ چاند بھر بھری بدلیوں کے پردہ میں چھپا بیٹھا تھا۔ ہوا ٹھنڈی ہونے لگی اور بیٹنگ ہوا کے کپڑے اس کے جسم سے اور چمٹ گئے۔

لی سول نے یکایک اپنا موٹا بھاری ہاتھ اس کے کاندھے پر رکھا اور...... ایک دم سے وہ اپنی حقیقت کیطرف واپس آگئی۔

"تمہیں اسکول پہنچا دوں؟"

اسکول! وہ بھول گئی تھی کہ اسے اس کا صحیح پتہ معلوم نہیں تھا اور لٹن ون کین کے ساتھ اس کی زندگی کی خبر نہ تھی۔ وہ سمجھتا تھا کہ وہ ابھی تک اسکول ہی میں ہے۔ اس نے جلدی سے کہا:

"نہیں میں ہوسٹل نہیں جاؤں گی۔ چچی کے گھر تک پہنچا دیجئے۔ آج وہیں رہونگی"

دونوں موٹر میں سوار ہو گئے۔ اس کا چہرہ بیٹنگ ہوا کے بالکل نزدیک تھا۔ "اگر میں تمہارے کوئی کام آسکوں تو مجھے بڑی خوشی ہوگی۔ کیوں؟"

اس کا کچھ اور ہی خیال تھا۔ لیکن وہ چپ رہی ٹھنڈی سانس لے کے اس نے سوچا "زیادہ اچھا تو یہ ہوتا کہ اس وقت ون کین میرے ساتھ ہوتا۔ لیکن ون کین چاندنی کی سیر میں کب وقت برباد کرنے والا تھا؟ آج کی شام کے بارے میں یہ خیال ہوگا۔ کہ اتنا وقت اور اتنا روپیہ انقلاب کا برباد ہوا۔ اس نے اصلی مقصد کے بارے میں لی سے کچھ نہ کہا تھا۔ کل ہو جائیگا۔ اس نے اس سے کل بھی ملنے کو طے کیا تھا اور اب سوچ رہی تھی کہ کامیاب ترین جھوٹ کیا ہوگا۔ اس سے کہے گی کہ کوئی چیز —— بہت ضروری چیز خریدنے کے لئے اسے روپوں کی ضرورت ہے یا کسی کا قرض ادا کرنا ہے..... خیر کل دیکھا جائے گا۔ اس نے آنکھیں بند کر لیں۔

"کم سے کم آج میں آزاد رہی ہوں اور زندگی کا لطف اٹھایا ہے"

لیکن وہ جانتی تھی۔ کہ یہ آزادی بھی محض ایک دھوکا تھی۔ اُس ڈرامہ کا محض ایک ٹکڑا جو اس سے بھی کوئی بڑی طاقت آخر تک کھیلنے جا رہی تھی۔ اس بڑی طاقت کے سامنے وہ محض ایک ذرۂ نا چیز تھی اور آج اس نے جو خوشی محسوس کی تھی۔ وہ حقیقت میں بالکل مہمل تھی۔ یہ مسرت حقیقی تھی نہ دیرپا۔ وہ مصیبت بھرا چھوٹا سا گھر جہاں اسے جلد ہی واپس جانا تھا، وہ خفیہ کام جس میں وہ دوسروں کے ساتھ ایک مقصد کے لئے متحد تھی۔ ان چیزوں میں ایک جان تھی، ایک مقصد تھا۔ یہی زندگی تھی اور زندگی کے معنی...

...... جد و جہد!

... پھر شام کا وقت تھا اور پھر وہی نارنگی جیسا چاند جو اب کچھ بڑا ہو کر آسمان پر چمک رہا تھا۔ بوسنے ہوسکے کمرے میں کئی شخص تھے اور ان میں یُسنگ ہُوا بھی تھی۔ وہ اس کی چارپائی سے بہت دور بیٹھی ہوئی تھی۔ اس کی طرف دیکھنے کی اسے ہمت نہ ہوتی تھی۔ کھانسی اس بیچارے بیمار کے جسم کو کیسے تھپیڑے ڈال رہی تھی! وہ اپنے ہاتھوں کو غور سے دیکھے جا رہی تھی اور بڑی مشکل سے سانس لے رہی تھی۔

"ختم ہو گیا!" کسی نے دھیرے سے کہا۔

لئن دن کین نے کمرے میں کوئی دوا چھڑکنی شروع کی۔ ہسو نے اس لاغر مرجھانے ہوئے جسم کو سہارا دے کے اُٹھایا اور آہستہ سے چار پائی کے پاس بیٹھ کے بُونے ہُو کی ٹھوڑی پکڑ لی۔ اس میں اتنی بھی قوت نہ رہی تھی کہ اپنے سہارے بیٹھ سکے۔ اب کھانسی لگاتار آتی جا رہی تھی اور کھانسنے کے ساتھ ہونٹ خون سے تر ہو جاتے تھے۔ اس کی ناک اور ٹھوڑی ڈراؤنی معلوم ہو رہی تھی۔ ان کا رنگ پرانی وارنش جیسا ہو گیا تھا اور تمام چہرہ موم جیسا زرد۔ اس کی آنکھیں بند تھیں اور چہرہ پر مردنی چھائی تھی جب کھانستا تو اس کا بدن پھر سے ٹوٹتا ہوا معلوم ہوتا۔ باوجود اتنی تکلیف کے اسے بولنے کی زبردست خواہش ہوئی گویا اسے کوئی بہت ہی اہم بات بتانی تھی۔ اس کا منہ ہلنے لگا۔ اور ہونٹوں سے کچھ ٹوٹے پھوٹے سمجھ میں نہ آسکنے والے الفاظ نکلے۔

"بولو نہیں۔ کچھ دیر چپ چاپ پڑے رہو۔"

یکایک یُسنگ ہُوا چیخ اٹھی اور شدت جذبات سے بے قابو ہو کر مجنونانہ طریقہ سے رونے لگی۔ ہر شخص حیران ہو کے اسے دیکھنے لگا۔ ..... "میں اسے برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کی جان کچل کے نکالی جا رہی ہے۔"

"کامریڈ لئن، مہربانی سے انہیں گھر لے جاؤ۔" جماعت میں سے کسی نے کہا۔

لئن دن کین نے اس کا بازو پکڑا تو وہ بڑی مشکل سے کھڑی ہو سکی۔ وہ اسے کچھ اُٹھاتے کچھ گھسیٹتے ہوئے باہر لے گیا، وہ اپنے حلق کی تنی ہوئی رگوں کو زور سے پکڑے تھی۔ باہر نکل کے لڑکھڑاتی ہوئی چلی تو اداس قنوطیت نے اس کے ڈر کی جگہ لے لی۔

"کیوں ایسا ہے؟" وہ مری ہوئی آواز میں کہنے لگی: "زندگی ہمارے لئے ایسی کیوں ہے، تلخ خطرے اور دکھ سے بھری ہوئی موت ہر گھڑی سر پر منڈلاتی ہوئی؟"

لئن نے اسے اور زور سے پکڑ لیا اور چپ رہنے کو کہا۔

"لیکن یہ سب کچھ کس لئے؟ اسے کیا ملا آخر؟ اب وہ مر رہا ہے؟ کچھلے سہے ہوئے تمام چھوٹے چھوٹے دکھ اور ایک بڑے دکھ میں ڈوب رہے ہیں ——— یہی ہے نہ موت؟ تمہیں یاد ہے ابھی کتنے دن ہوئے کہ اس کے اسی جسم میں زندگی بھری ہوئی تھی۔ ابل رہی تھی؟ اور اب وہ اس بھیانک بیماری سے مر چکا، قریب قریب مر ہی چکا ———"

"چپ بھی رہو! ...... کیا تمہارا خیال ہے کہ ہم سب بھی یہی نہیں محسوس کرتے؟ کچھ دیر چپ رہو! اپنے پیالو مکھو"
گھر پہنچ کے سینگ ہُوا نے اپنے کو اس کی گرفت سے چھڑا لیا اور بستر پر گر پڑی۔ تنی ہوئی رسی کی طرح اس کا جسم تھرتھرا رہا تھا۔ اس کی چھاتیاں کس گئی تھیں اور بہت بڑھتی معلوم ہو رہی تھیں۔ لئن کھڑا اسے چپ چاپ دیکھ رہا تھا۔

"ان سب کا نتیجہ کیا ہے، ون کین؟" اس نے آنسوؤں بھری آواز میں پوچھا۔ "بوڑھا چون بھی یاد ہے نہ۔ اس کی زندگی کیسی دکھ بھری تھی اور آخر کار وہ بھی اسی طرح مر گیا! کیا راحت اور مسرت کی خواہش کرنے کا آدمی کو حق نہیں؟"

لئن بستر پر بیٹھ گیا لیکن دوسری طرف دیکھتا رہا۔ وہ اس کے دل کی دھڑکن سُن رہا تھا اور اس کی سسکیوں کی کپکپی محسوس کر رہا تھا۔ وہ آگے کو جھک گئی اور اپنا سر اس کے کاندھے پر رکھ دیا۔

آخر کار وہ بولا: "راحت اور مسرت؟ ... تمہارا مطلب ہے کہ ریشم کے کیڑے کی طرح اپنے کو سنہرے کوئے میں لپیٹ لو اور جب تک تمہیں شہتوت کے پتے ملتے رہیں ساری دنیا جہنم میں جائے! چونکہ ہم اس طرح کی زندگی نہیں بسر کر سکتے، چونکہ ہم پُوپے یا کیڑے نہیں بلکہ انسان ہیں کیا واقعی اسی وجہ سے ہمارا یہ اعتقاد نہیں کہ سچی خوشی حاصل کرنا ممکن ہے؟"

سینگ ہُوا نے اپنی آزردگی پر قابو پانے کی کوشش کی اور اس سے اس کا لب و لہجہ عجیب سا ہو گیا۔ "میں اکثر سوچتی ہوں کہ انسان کی زندگی دس بیس ہی سال تو ہے۔ پھر کیوں ہم خود سے مصیبت اور دکھ مول لیں؟"

لئن اختلاف کرنے لگا۔ لیکن وہ بات کاٹ کے بولی:

"سنو۔ چونکہ ہم انسان ہیں اسی لئے تو ہمیں انتخاب کرنے کا حق ہے اور کوئی ضرور نہیں کہ یہ انتخاب تلخ ہی ہو۔ کیوں؟ بعض وقت مجھے ایسا لگتا ہے کہ میں روشنی، کھلے آسمان اور مسرت، صرف معمولی خوشی، کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اور ہماری یہ زندگی، ہمیشہ چھپی چھپی، ڈر اور احتیاط سے بھری، صاف خوشگوار ہوا اور سنہری دھوپ سے لطف اندوز ہونے کے حق تک کو چھینتی معلوم ہوتی ہے۔"

لئن ون کین نے چڑچڑاہٹ سے اسے دیکھا اور جواب دیتے وقت اس کی آواز میں ایک تکان سی تھی۔

"سچ مچ کی آزادی کی خاطر ہمیں پرانے بندھنوں کو توڑنے کے لیے لڑنا پڑیگا۔ اور ایک نئی سماج بنانے کی جدوجہد کرنی ہوگی ——— لیکن دیکھو نہ، تم تو یہ سب جانتی ہی ہو، سمجھتی ہو۔ تم نے اپنی آنکھوں سے سب کچھ دیکھا ہے۔"

سینگ ہُوا نے سر اُٹھایا اور اپنے ہونٹ اس کی ٹھوڑی سے لگا دیئے۔

"ہاں میں یہ سب ——— جانتی ہوں، لیکن ہماری زندگی میں یہ آزادی حاصل ہو سکتی ہے؟"

"اگر ہمارے سامنے نہیں تو ہمارے بعد۔ اس درمیان میں بھی تو ہمیں کچھ کرنا ہے۔" اس نے جھک کے اسے اپنے بازوؤں

ں لے لیا۔ "آج تمہارے اعصاب پر بہت زور پڑا۔ کچھ آرام کرو۔ کل میں تم سے مفصل گفتگو کروں گا۔"

اس نے اسے کپڑے اتارنے میں مدد دی اور وہ بستر پر لیٹ رہی۔ وہ واپس جانے کو تھا کہ وہ اس کا ہاتھ پکڑ کے بولی:

"شاید تم ٹھیک کہتے ہو۔ شاید آج میرے حواس ٹھیک نہیں۔ مجھے ایسا لگتا ہے ..... خیر شب بخیر۔ کل مجھے ٹھیک ٹھیک بتاؤ۔ کہ ڈیبرے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟"

وہ اسے روشنی بجھاتے اور دروازہ بند کرتے دیکھتی رہی اور سیڑھیوں پر اس کے جاتے ہوئے قدموں کی آواز سنتی رہی۔ جب آواز غائب ہو گئی تو اسے پھر ڈر لگنے لگا۔ کچھ دیر بعد اسے خیال ہوا کہ کمرہ میں کوئی ہے اور اس نے اچھل کے روشنی جلائی۔ اس نے پکارا۔ کوئی جواب نہ پا کے اس نے سوچا کہ دروازہ پر کوئی سرکاری جاسوس ہو گا۔ تھک کے پھر بستر پر پڑ رہی۔

"میں اسے برداشت نہیں کر سکتی!" وہ زور سے بولی۔ "غور کرنے پر یہ کیسی حماقت معلوم ہوتی ہے۔ زندگی کے چند ہی سال تو ملتے ہیں اور انہیں اس طرح پھینک دیا جائے، ایک ایسے مقصد کے لئے جس کی تکمیل ہم نہیں دیکھیں گے۔ جو شاید اس طریقہ سے کبھی حاصل بھی نہ ہو۔ ...."

دوسرے دن صبح سویرے لنن دن کین کے واپس آنے سے پہلے اس نے پارٹی سے ایک مہینہ کی چھٹی کے لئے ایک پرچہ لکھا اور اس کے پاس بھیجدیا۔ جلدی جلدی اپنی چیزیں چمڑے کے تھیلے میں بھریں اور چچی کے گھر چلی گئی .....

گرچہ لی سو لی کوئی بے انتہا دلکش آدمی نہ تھا تاہم اس میں خوبیاں تھیں۔ مثلاً سینگ ہوا کی کسی خواہش کے ہلکے سے اظہار کا بھی فوراً اور بڑی دریا دلی سے استقبال کرتا۔ اور اس کو خوش کرنے کے طریقے سوچنے میں بہت مصروف رہتا۔ وہ جانتی تھی۔ کہ لی سو لی کی یہ توجہ اس کی چچی کو پسند اور گوارا نہ تھی —— ایسا ہونہار داماد ہاتھ سے نکلتے دیکھ کے ہوتا بھی کیسے! —— لیکن کامریڈ سینگ ہوا نے اس کی فکر نہ کی۔ اپنے کام سے چھٹکارا پا کر چند پر مسرت دن جو اس نے چرائے تھے ان سے لطف اٹھانے کا اسے حق تھا۔

اس کی مسرت سہمی تھی .....

اپنے سارے جسم پر پوڈر ملتی اور گھنٹوں چہرہ پر غازہ لگاتی اور بناؤ سنگار کرتی۔ وہ پوری طرح رنگ رلیاں منا رہی تھی۔ ہر شام لی کے ساتھ جاتی اور رات کو دیر سے آتی۔ آنکھوں میں خمار ہوتا اور ہونٹوں پر شراب کی کڑواہٹ۔ دن کو اس کی نئی موٹر پر ادھر ادھر سیر کرتی پھرتی۔ زنانی کہانیوں اور سینما کے اشتہاروں کے علاوہ کچھ نہ پڑھتی۔

دو ہفتے بڑی جلدی سے گذر گئے اور ایک روز جب وہ لی کی گاڑی میں گھر واپس آئی تو اپنے چھوٹے چچیرے بھائی

کو ایک اہم خبر کے ساتھ انتظار کرتے پایا۔

"کوئی آدمی تم سے ملنے آیا تھا۔ لیو نام بتاتا تھا۔"

لیو! یہ تو لعنت ون کین کا دوسرا نام تھا۔ "کوئی پرچہ بھی چھوڑ گیا ہے؟"

"نہیں۔ اس نے صرف یہی کہا کہ تم سے ملنا چاہتا ہے۔ بولا، کوئی خاص بات نہیں۔"

سینگ ہوا کی پیشانی پر شکن پڑ گئی۔ وہ آہستہ آہستہ اپنے کمرہ میں چلی گئی۔ اسے یکایک ندامت محسوس ہونے لگی۔ لعنت کالا نباقد اور خوبصورت سنجیدہ چہرہ اس کی آنکھوں میں پھر گیا۔ شاید وہ اسے ملامت کرنے آیا تھا؛ یا کوئی اہم خبر لایا ہو؟ شاید اس کے پیچھے پولیس لگی ہو اور وہ پناہ لینے آیا ہو؛ وہ کانپ گئی۔ اس پر نگاہ رکھی جا رہی ہو گی۔ چاروں طرف نظر دوڑا کے اس نے دیکھا۔ صرف ایک صاف ستھرا گرم کرہ ہے جس میں قیمتی لکڑی کا سامان روشنی میں دمک رہا ہے۔ اور اسے اطمینان ہوا کہ یہاں کوئی دستاویز نہ تھی، نہ ضبط شدہ کتابیں۔ ہر چیز بے داغ اور معصوم تھی۔ ہر چیز حسین تھی۔ بیماری کے جراثیم کا پتہ تک نہ تھا۔ اسے یونا ہو یاد آ گیا اور وہ دوسرے دل کے بارے میں سوچنے لگی۔ جو محنت اور کام کر رہے تھے۔ اُسے ایک مجرمانہ احساس ہوا۔ کیا جماعت سے پہلے اجازت لئے بغیر اسے چلا آنا چاہیے تھا؟

اس کی چچی چاندی کے مہنال کی گڑگڑی پیتی ہوئی آ گئی اور ادھر اُدھر کی باتیں کرنے لگی۔ لیکن آخر کار اس کے اسکول کے دوستوں کا ذکر چھڑ گیا۔ آج کل آدمی کو دوست ذرا ہشیاری سے بنانے چاہئیں۔ لیکن سینگ ہوا کا وہ دوست "لیو" تو بڑا اچھا نوجوان تھا۔

"تمہارا گہرا دوست ہے وہ؟ ہے نہ؟"

"ہاں، ہم ساتھی ہیں۔"

بوڑھی خاتون اپنے سونے کے دانت چمکا چمکا اس "نوجوان" کی دلکشیوں کا قصیدہ پڑھنے لگی: "وہ واقعی بہت خوبصورت ہے۔ اس کے انداز بہت دلکش ہیں، ہر ہر بات سے تیزی اور ذہانت ٹپکتی ہے، غرضیکہ (اگر اس کی باتوں سے اندازہ لگایا جائے تو) اس سے زیادہ دلکش نوجوان اب تک اس کی نظروں سے نہیں گزرا۔ اس نے اس کی تعریف میں اور لطیف اور مؤثر جملے کہے۔ اور اپنی بھتیجی کو غور سے دیکھتی رہی کہ اس پر ان کا کیا اثر ہوتا ہے۔

سینگ ہوا خوش ہو ہو کے مسکراتی رہی لیکن دل میں سوچ رہی تھی: "یہ نہ سمجھنا کہ تم مجھ سے کچھ پتہ چلا لو گی میرا خیال ہے کہ میں اس لی سو لی کو اپنے قابو میں کئے ہوئے تمہاری پہنچ سے دور ہی رکھوں گی۔"

جب چچی چلی گئی تو اس نے غصہ میں اپنا موزہ کرسی پر پٹک دیا اور پھر دہرایا "میں اسے اپنے قابو میں رکھونگی"
بہرحال، اب دو ہی ہفتے رہ گئے تھے اور وہ جانتی تھی کہ اس کے بعد اسے اپنے کام پر، انقلاب کے لئے اسی پوشیدہ زندگی میں واپس جانا ہے۔ وہاں پہنچ کے پھر اس کی انفرادیت، اس کی اپنی ذات مٹ جائیگی۔ وہ پھر اس تحریک کا ایک ذرہ بن جائیگی جس کی جڑ عوام میں تھی اور جس کے نزدیک فرد کی صرف اس حیثیت سے اہمیت تھی کہ وہ (فرد) ایک نظام میں جو کسی ذات واحد سے بعید ترا ہے، محض ایک شعوری خیال ہے۔ اپنے ساتھیوں کے ساتھ اسے پھر ہشیار رہنا ہوگا، بیماری ہی سے نہیں بلکہ خطرے سے ـــــ گرفتاری، قید یا اس سے بڑھ کے، اذیت جس میں اس کے نرم پیر اور جسم کچل دیئے جائیں گے۔

دکھ میں زندگی گذارو اور مصیبت میں مرو!

وہ واپس کیوں جائے؟ اس کے بغیر کام تو نہیں رکا رہیگا۔ اس کے علاوہ اب اسے اس کام میں کوئی دلچسپی بھی نہیں معلوم ہوتی تھی۔ لیکن اس کے الگ ہو جانے سے وہ اس سے کتنی نفرت کریں گے! وہ انہیں یہ کہتے ہوئے سن رہی تھی: "ننھی بھگ ہوا نے اس بڑی توندوالے چینی تاجر کے ہاتھوں اپنے کو بیچ دیا۔ ہا!" غصہ سے اس کی پیشانی پر شکن آگئی اور اس نے اپنے کو سمجھایا کہ اسے ان کے بارے میں بالکل نہیں سوچنا چاہیئے، کم سے کم اور دو ہفتوں تک نہیں۔

پھر بھی.....

"اگر میں الگ ہو جاؤں تو وہ مجھے معاف کر دیں گے؟" اس نے اپنے آپ سے بے آواز پوچھا۔ "لتی وان کیین معاف کر دے گا؟"

اسے خیال آیا کہ شاید اب تک انہوں نے اس کا نام خارج بھی کر دیا ہوگا۔ اگر ایسا ہے تو اچھا ہی ہے۔ اچھا ہی ہے! اس نے اس قطعی طور سے کہا گویا خود کو یقین دلا رہی تھی کہ واقعی ایسا ہو چکا ہے، وہ کچھ دیر تک بے حس و حرکت بیٹھی رہی۔ اس کے چہرہ سے بے انتہا ذہنی الجھاؤ اور کوفت کا اظہار ہو رہا تھا۔

پھر وہ تیزی سے چکنے فرش والے غسل خانہ میں گئی اور لانبے قد آدم آئینہ کے سامنے کھڑی ہو گئی۔ پہلے اپنے چہرہ کو دیکھا پھر نیچے اپنے جسم کے نازک خم پر نظر دوڑانے لگی جو ریشمی لہروں کی طرح کمر سے اوپر اٹھتے ہوئے اس کے چپکیلے بالوں تک پہنچتے تھے۔ اس نے اپنے کولہے کمان کی طرح لچکائے اور اپنے بازو بڑے انداز سے اوپر اٹھائے اور دیر تک محویت کے عالم میں کھڑی اپنے سامنے آئینہ کی تصویر کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتی رہی جیسے آرٹ کے کسی نادر نمونہ کو بے تعلقی سے دیکھ رہی ہو!

"یہ سب کس لئے ہے؟" یکایک اس نے اپنے آپ سے پوچھا۔

وہ نرم گول کاندھے، اونچی چھاتیوں کے محراب کا دل دھڑکا دینے والا حسن، اور وہاں سے لیکر بھری بھری ہاتھی دانت جیسی رانوں تک کی نرمی اور ملائمت! کیا اس بے عیب جسم کے ساتھ، اپنے آپ اور خود فطرت کے ساتھ یہ بے انصافی نہ ہوگی اگر ایسے دلکش جسم کو اندھیرے اور گندگی میں دفن کر دیا جائے؟ شاید بالکل ہی مہمل اور بیکار مہم کے لئے اسے خطرے میں ڈالا جائے؟ اسے وحشیانہ اذیتوں کا نشانہ بنایا جائے؟ وہ بھول چکی تھی کہ اس کا جسم اتنا شاندار تھا اور اب اس کی چمک دمک سے اس کی آنکھیں حیران رہ گئیں۔ اس نے اپنے ہاتھ چہرہ پر رکھے اور کنپٹیوں کو پھڑکتی ہوئی محسوس کیا۔ جب آئینہ پر نظر پڑی تو عجیب وغریب دلفریب ابھار اور خم سے جو چھاتی سے ران تک موسیقی کے ایک مسلسل راگ کی طرح پھیلے ہوئے تھے۔ وہ بے حد متاثر ہوئی۔ آرٹ کے اس نمونہ کا اس نے جمالیاتی اصطلاحوں میں تجزیہ کرنا شروع کر دیا۔ ٹکڑے ٹکڑے کر کے۔

"ٹکڑے؟" اگر وہ پکڑی گئی تو اس کے کتنے ٹکڑے کر دیئے جائیں گے؟ وہ کانپ گئی۔

اس کا چہرہ تمتما رہا تھا اور وہ منہ دھونے کے لئے اٹھی۔ پہلے گرم پھر ٹھنڈے پانی سے۔ اس نے پوڈر، غازہ، کریم ہونٹوں کی سرخی سب دھو ڈالا۔ سادہ بغیری چہرہ نکل آیا۔ اسی چہرہ کے ساتھ وہ مزدور عورتوں میں تنظیمی کام کے لئے جاتی تھی۔ کچھ بھی رنگ وروغن نہ ہوتا۔ بھنویں تک سادہ ہوتی تھیں۔ اس نے پھر آئینہ میں دیکھا اور پھر اپنے ساتھیوں کا خیال اور ان کے اونچے اونچے خوابوں کا۔ اسے ندامت سی محسوس ہونے لگی اور اُسے غصہ آگیا۔

کچھ توڑ پھوڑ کے وہ اپنی جذباتی کمزوری کے خلاف احتجاج کرنا چاہتی تھی۔ وہ ان سے قطع تعلق کیوں نہیں کر سکتی تھی؟ لئن ون کین کی صورت اس کے سامنے آگئی اور وہ غصہ میں چیخ اٹھی: اچھا ہو یا برا، لیکن مجھے ایک ہی زندگی ملی ہے اور اس کے لئے ایک ہی بار انتخاب کا موقع ہے! تمہارا جتنا جی چاہے مجھ پر لعنت ملامت کر دو، لیکن میں تو اپنا یہ جسم خطرے میں ڈالنے، اسے اذیت کے لئے پیش کرنے نہیں جاتی۔ میں یہ برداشت نہیں کر سکتی!"

ہر شخص کو آزادی ہے، کہ ادھر اُدھر جہاں جی چاہے جائے۔ پھر اسے کیوں نہیں؟

وہ غسل خانہ سے اپنی خلوت گاہ میں دوڑ گئی اور بستر پر گر پڑی۔ اس کا دل دھک دھک کر رہا تھا اور کنپٹیاں زور زور سے پھڑک رہی تھیں، جیسے کہ ابھی پھٹ جائیں گی۔ اس نے اپنے ٹھنڈے ہاتھ پیشانی پر رکھ لئے۔ وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکی۔ ہر بات سے ایک دوسری بات نکلتی اور پھر اسی سے اس کی تردید بھی۔ آخرکار اس کا سارا غصہ لئن پر مرکوز ہو گیا۔

یکایک دوسرے کمرے سے اس کی چچی کی آواز زور سے آئی۔ وہ اپنی بیٹی پاؤ چن سے باتیں کر رہی تھی۔ وہ سینگ ہوا کی طرف لی سولی کی توجہ کی شکایت کرتی معلوم ہو رہی تھی۔

"تو ابھی تک پاؤچن اپنے کو اس کے ہاتھوں بیچنا چاہتی ہے" مینگ ہُوا نے سوچا "میں ایسا نہیں سمجھتی۔ نوجوان عورتوں کا اپنے بوڑھے بوڑھے آدمیوں کے ہاتھ بیچنا بہت بُرا ہے۔ میں ایسا نہ ہونے دونگی"

لیکن وہ روک کیسے سکتی تھی؟ خود اسے قبول کرلے، اس سے شادی کرلے! اس کی آنکھوں کے سامنے ان گنت توندوں اور بے شمار باہر نکلے ہوتے دانتوں کی قطار آگئی۔ اس نے لی سولی کو بے خیالی سے سر کھجاتے دیکھا، ہر ہر لفظ پہ زور دیتی ہوئی اس کی بے جان بھاری آواز سنی۔ اس کے متعلق مجموعی طور پر سوچنے کا اثر ایسا ہوتا جیسے اس نے رینڈی کا تیل پی لیا ہو! بے جسم کے گرد ان موٹے چھوٹے بازوؤں کی گرفت، اس گول نخی توند سے لپٹائے جانے کا خیال۔ . . . آخ . . . . رینڈی کے تیل کا ایک گھونٹ! پانچ چھ دن تک وہ کین اور دوسرے ساتھیوں کے متعلق اس کا ضمیر مطمئن نہ ہو سکا اور وہ اداس رہی۔ ایسا معلوم ہوتا جیسے وہ انہیں اپنا مذاق اڑاتے، اس امیر جذباتی بچہ سے اپنے تعلقات پر بڑے مزے سے ہنستے سُن رہی ہے۔ جب کبھی دن کین کا تلخ تبسم اس کی آنکھوں کے سامنے آجاتا تو وہ اپنے کو یقین دلاتی کہ لوگوں نے اسے سمجھا نہیں۔ ایسے موقعہ پر اسے لی سولی سے ہمدردی ہونے لگتی۔ اسے بھی دنیا سے شکایت تھی۔ شاید یہ سچ ہی تھا۔ کہ بہت کم لوگ اسے سمجھتے تھے۔

آخر کار اس نے فیصلہ کیا وہ لین دن کین سے مفصل گفتگو کرے گی۔

اس کے مکان پر پہنچی تو وہ بہت گھبرائی ہوئی تھی، کمرے میں جانے والی سیڑھیوں پر چڑھنے سے پہلے دل کی دھڑکن کو روکنے کے لئے وہ کچھ دیر ٹھہر گئی۔ دل ہی دل میں بات شروع کرنے کے لئے جملے بناتی رہی۔ اس مانوس دروازے سے ایک اجنبی چہرہ نکل کے مشتبہ انداز سے اسے دیکھنے لگا۔

"کسے ڈھونڈھتی ہو؟"

"مسٹر لیو . . . . . . یہاں کوئی مسٹر لیو رہتے ہیں؟"

"نہیں، اس گھر میں کوئی لیو نہیں!"

وہ نیچے اُتر کے تیزی سے چلی آئی۔ اسے یہ تکلیف دہ احساس ہو رہا تھا کہ شاید اس پر نظر رکھی جا رہی ہے یا پیچھا بھی کیا جا رہا ہے لیکن وہ تلاش سے باز نہ آئی۔ ہر ہر جگہ ماری پھری۔ پہلے تمام ساتھیوں کو ڈھونڈھا۔ سب کے سب غائب تھے ہر جگہ اسے شبہ کرنے والی نگاہوں کا سامنا ہوا۔ آخر ایک پرانا دوست وینگ چاؤتی مل گیا۔ لیکن اس نے اس ملاقات پر کوئی خوشی نہیں ظاہر کی۔ صرف چپ چاپ سرد مہری سے اس کی باتیں سنتا رہا۔ اس کے سوالوں کا مختصر اور مبہم جواب دیا۔ مشتعل ہو کے مینگ ہُوا نے اس کا کندھا پکڑ کے اسے زور سے جھنجھوڑا۔ اپنا منہ اس کی ناک کے پاس لے جا کے تھرتھراتی ہوئی آواز میں پوچھا۔

"چاؤتی، کیا میں کوئی بلا ہوں، زہر ہوں؟ دن کین آج کل کہاں ہے مجھے کیوں نہیں بتاتے؟ مجھ سے تمہیں ڈرنا نہیں چاہیے

بتاؤ وہ کہاں ہے؟ مجھے اسی سے ملنا ہے، اس سے ضروری باتیں کہنی ہیں۔"

اس کے ہونٹوں پر مسکراہٹ آگئی۔ بڑے اطمینان سے اسے گھورتے ہوئے بولا:

"یہ سچ مچ میں نہیں جانتا۔"

بینگ ہُوا کا بے طرح جی چاہا کہ اسے مارے، مار مار کے اس کا پتہ پوچھ لے۔ پھر خواہش ہوئی کہ اس سے لپٹ جائے، اس کے گلے سے لٹک جائے، روتے، اس سے التجا کرے کہ وہ اسے نہ چھوڑے۔ لیکن وہ کچھ نہ کر سکی۔ چپ چاپ بلنگ میں کھڑی اسے دیکھتی رہی اور . . . . . آنسو پی کے چلی آئی۔

"اب الزام مجھ پر نہیں۔" وہ بار بار اپنے آپ سے کہہ رہی تھی: "انہوں نے ہی مجھے چھوڑ دیا ہے۔"

تین دن کے بعد وہ پھر چاؤتی کے گھر پہنچی اور وِن کین کے لئے ایک خط دیا۔ خط کیا تھا بھاری پلندہ تھا۔ اوپر سے بند کرکے "س۔ ہ" کی مہر لگی ہوئی تھی۔

یہ تین ہزار لفظوں کی طویل تحریر اس نے دو راتوں میں تیار کی تھی۔

پہلے تو اس نے اپنی افتادِ طبع کا تفصیل کے ساتھ تجزیہ کیا تھا اور لکھا تھا کہ کن کن لحاظ سے وہ کچھ نرالی تھی۔ وہ دوسری عورتوں سے مختلف تھی۔ اس نے ثابت کیا تھا کہ اس کی طبیعت انقلابی کام کے لئے موزوں نہ تھی اور جنگ اور جد و جہد کا ماحول اس کے فلسفۂ زندگی کے مطابق نہیں تھا۔ اس نے اپنے فلسفۂ زندگی کی تشریح کی۔ اپنی پسند کے مطابق آزادی میں خوشی خوشی رہنے کا حق۔ اس نے بتلایا تھا کہ انسان کو صرف ایک ہی زندگی ملتی ہے اور تاریخ سے بھی وہ اس خیال کی کوئی تائید نکالنے سے قاصر تھی کہ اس کے بعد لوگ اس بات کے لئے پریشان ہونگے کہ اس نے اپنی زندگی کس طرح گذاری۔ لیکن اس کے فلسفہ اور متعلقہ کام سے تصادم کے علاوہ بھی کیا انہوں نے اسے پہلے نہ چھوڑا تھا؟ (اس نے ایک سطر، ایک لفظ سے بھی اس طرف اشارہ نہیں کیا کہ وہ بھاگ آئی تھی یا یہ کہ انہیں یہ فکر ہوگی کہ کہیں وہ غداری نہ کرے) لیکن اب جب سب کچھ ختم ہو چکا وہ چاہتی تھی کہ وہ اس کا نظریہ سمجھ لیں اور بس۔ وہ موت سے ڈرتی نہیں تھی۔ لیکن اسے زندہ رہنے کی خواہش تھی۔ آخر میں اس نے لُن وِن کین سے محتاط اور ہوشیار رہنے کی التجا کی تھی اور وعدہ کیا تھا کہ وہ اسے ہمیشہ یاد رکھے گی۔ وہ ذاتی دوستی بھی ہمیشہ کے لئے قائم رکھنے کو تیار تھی، اگر وہ چاہے تو۔

بینگ ہُوا کو اطمینان نہیں ہوا۔ یہ خط بھیج دینے کے بعد بھی وہ وِن کین کو نہ بھول سکی۔ رہ رہ کے یہ خیال آتا:

"اب کبھی بھی اس سے ملاقات نہ ہوگی؟ کبھی بھی نہیں؟"

اس کی زندگی کے مسئلے حل نہیں ہوگئے تھے۔ اب وہ چچی کے گھر زیادہ نہیں رہ سکتی تھی ——— پاؤ چن کا رشک و حسد ناقابلِ برداشت ہوتا جا رہا تھا ——— لیکن پھر بھی وہ طے کر چکی کہ اپنے افلاس زدہ گھر میں تو واپس نہیں جائے گی۔ اس نے اپنے کو ایک

ہیۃ اور وقت دیا تھا۔ اور اسی میں کوئی نہ کوئی صورت نکلنی تھی!

وہ ایسا محسوس کر رہی تھی۔ کہ کسی اتھاہ سمندر میں موجوں کے تھپیڑے کھا رہی ہے اور کہیں کوئی کنارہ دکھائی نہیں دیتا ماس ہر چیز سے قطع تعلق کے بعد، جس کی وجہ سے کچھ دنوں تک اس کی زندگی کا ایک مقصد تھا۔ اب اس کے سامنے کوئی منزل نہ تھی، کوئی راستہ نہ تھا اور وہ بھٹک رہی تھی......

اور اسی کیفیت میں وہ لی سول سے ملی۔

اس نے پھر اس کے چندلے سر پر نظر ڈالی، پھولے پھولے پچکے چہرہ کو غور سے دیکھا اور منحوس دانتوں کو دیر تک تکتی رہی۔ اس نے اپنے کو یقین دلانا چاہا کہ یہ چھوٹی چھوٹی باتیں ہیں اور محبت اسے دلکش بنا دے گی۔ بار بار اپنے آپ سے کہہ رہی تھی: "میں اس سے محبت کرتی ہوں۔ مجھے اس سے سچ مچ محبت ہے!"...... اس پر بھی جب اس کے بازوؤں نے اسے گرفت میں لیا اور اس کا بڑا سا منہ اس کے منہ سے لگا تو وہ یہ محسوس کئے بغیر نہ رہ سکی کہ وہ کوئی کڑوی دوا پی رہی ہے اسے کسی جرم کی سزا مل رہی ہے۔

"آہ!"

"سینگ ہوا آؤ ہم لوگ جلدی سے شادی کر لیں —— میرے نینیا تک جانے سے پہلے۔ بولو، کیا کہتی ہو؟"

اس نے لمبی سانس لی: "اس معاملہ میں میری کوئی خاص رائے نہیں!"

اس نے بڑے جوش سے آگے کو جھک کے اپنے ہونٹ اس کے ہونٹوں سے سٹا دیئے اور دیر تک اسی طرح رکھے رہا۔ آخر جب الگ ہوا تو اس کا چہرہ سرخ ہو رہا تھا اور وہ ہانپ رہا تھا۔ بڑی للچائی نظروں سے اسے دیکھتا رہا۔ اس کی آنکھیں خوشی کی چمک سے پھیلی ہوئی تھیں۔ بے خیالی میں موٹے ہاتھ سے وہ اپنے بال سہلانے لگا۔

یکایک سینگ ہوا نے صوفے میں منہ چھپا لیا اور سسکنے لگی۔

"کیوں، کیا ہوا؟" اس نے حیران ہو کے پوچھا۔ "کیا ہوا؟"

بہت دیر کے بعد سینگ ہوا نے سر اٹھایا۔ اس کا چہرہ آنسوؤں سے بھیگا ہوا تھا۔ پھر بھی وہ اپنے ہونٹوں پر دلفریب مسکراہٹ لے آئی اور اپنا گال اس کے گال سے سٹا کے بولی:

کچھ نہیں۔ میں بہت خوش ہوں!

۳

منزل سول کے عیش محل کے سامنے جھیل کی سطح زرد ہو گئی۔ دو ایک کشتیاں چاندنی رات میں [illegible]

سل رہی تھیں اور فضا پر ایک اداس دلکشی چھائی تھی۔

مینگ تنہا کھڑکی کے پاس کھڑی ہوئی دیر سے ہلی تک نہ تھی۔ نہ اس نے اپنی بنت عم کی باتوں کا جواب ہی دیا تھا۔ اب ہوا
را تیز ہو رہی تھی اور مینڈکی کی آواز کمرہ میں بھری جا رہی تھی۔ وہ تصورات حزیں بگار رہا تھا۔ بار بار یہی لگتا تھا وہ کیوں لگتا تھا؟ اس سے اسے
ن کیمن کی یاد آجاتی تھی۔ وہ کہاں ہوگا؟

"ادھر اس کا کوئی خط آیا ہے؟" اس کی بہن نے یکایک زور سے پوچھا۔

مینگ ہوا چونک گئی: "کس کا؟"

"تمہارے شوہر کا، اور کس کا۔"

"اوہ" اس کا چہرہ تمتما گیا: "ہاں آیا ہے۔"

وہ یکایک پلٹی۔ سر کو جھٹکا دے کر اپنی ہنس جیسی گردن کی پوری خوبصورتی اور نظر فریبی نمایاں کرتی چھوٹی بہن کے پاس آئی۔
ور اپنی موہنی مسکراہٹ کے ساتھ ـــــ جس کے لئے وہ اتنی مشہور تھی ـــــ دولتمند خاتون والی دھیمی آواز میں بولی:

"آؤ بہن چلو۔ آج چاندنی میں جھیل کی سیر کریں۔ . . . . دو بوتل شراب لیئے چلیں گے ـــــ ایک تمہارے لئے ایک اپنے
لئے۔ ایں؟ آؤ جلدی سے چلیں! آج خوب پئیں گے، خوب!" . . . . . .

بگولے

دیہاتی زندگی کے مشہور نقاش

احمد ندیم قاسمی کے قلم سے۔

جس نے ہندوستانی اور خصوصاً پنجابی دیہات کے ہر رُخ کو چھو کر دیکھا ہے اور اپنی بے پناہ قوتِ احساس سے دیہقانی زندگی کو ایسی اور صاف ستھری زبان میں اس خوبی سے پیش کیا ہے کہ بڑے بڑے اہل رائے اس کے کمال کے معترف ہو رہے ہیں۔

بگولے اُس کے بیس منتخب افسانوں کا مجموعہ ہے۔ ہر اہل ذوق پر اس مجموعہ کا مطالعہ فرض ہے جو اُردو افسانہ نگاری میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ قیمت مجلد دو روپے آٹھ آنے (عہ)

ہندوستان میں اپنی نوعیت کی سب سے پہلی کتاب

نئے زاویئے

ہمارے لکھنے والوں نے اس میں نئے زاویئے پیش کئے ہیں!

نیا موضوع ——— نیا اسلوب ——— نئے خیالات

موجودہ دور کے ہر بڑے مصنف کی تحریر اس کتاب میں موجود۔ ملک کا اہل الرائے طبقہ نئے زاویے کے مطالعہ کی سفارش کرتا ہے

مرتب کرشن چندر

قیمت مجلد تین روپے

مکتبہ اُردو لاہور

ادبی جواہر پارے

یہ ادبِ لطیف کے چند بچے ہوئے نمبروں کی فہرست ہے۔ جو ہندوستان کے بلند پایہ ادیبوں، شاعروں، افسانہ نگاروں اور مفکروں کے نگارشات کے مرقعے ہیں اور اردو زبان کے سرکردہ اہل قلم کی ذہنی کاوشوں اور فکری بلندیوں کے آئینہ دار ہر ایک پرچہ میں ہندوستان کے بہترین مصوروں کے شاہکار بہترین ٹائٹل اور لکھائی چھپائی نفیس۔

نمبر	حجم	رعایتی قیمت	نمبر	حجم	رعایتی قیمت
سالنامہ ۱۹۳۶ء	حجم ۲۵۰ صفحے	۸ر	افسانہ نمبر ۱۹۳۹ء	حجم ۲۰۰	۸ر
۱۹۳۷ء سائز بڑا	۲۵۰ ،	۸ر	سالنامہ ۱۹۴۰ء	۲۵۰ ،	۱۲ر
افسانہ نمبر ۱۹۳۸ء	۲۵۰ ،	۱۰ر	افسانہ نمبر ۱۹۴۰ء	۲۰۰ ،	۹ر
سالنامہ ۱۹۳۹ء	۳۲۵ ،	۱۰ر	سالنامہ ۱۹۴۱ء	۲۵۰ ،	عمہ
ڈرامہ نمبر ۱۹۳۹ء	۲۰۰ ،	[illegible]	افسانہ نمبر ۱۹۴۱ء	۲۰۰ ،	۱۲ر

ان نمبروں کی قیمت پیشگی آنی چاہیئے اور ساتھ ایک [illegible] ڈاک خرچ۔ بحفاظت طلب کرنے کے لئے تین آنے رجسٹری ارسال کریں۔

ان قیمتوں میں مزید رعایت ناممکن ہے۔

(رشید احمد منیجر رسالہ ادبِ لطیف لاہور)

چودھری برکت علی پرنٹر پبلشر و ایڈیٹر نے مرکنٹائل پریس [illegible] لاہور میں چھپوا کر دفتر ادبِ لطیف لاہور سے شائع کیا۔

ہندوستان کے تمام کالے گورے ہو جائیں گے



سائنس کی حیرت انگیز ایجاد جو سیاہ اور بدنما جلد کو سفید اور دلکش بنا دیتی ہے

ہندوستان کے تمام کالے گورے ہو جائیں گے۔ یہ "فلوروزون" کی موجد مشہور فرم کا دعویٰ ہے۔ جو گزشتہ کئی برسوں سے اس معاملہ کی ریسرچ کر رہی تھی۔ اس ایجاد سے ہر ایک شخص گورا ہو سکتا ہے۔ یہ گھر دفتر، ازدواجی زندگی اور سوسائٹی میں عزت اور مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ رات کو سوتے وقت "فلوروزون" کے چند قطرے ہتھیلی پر ڈال کر چہرے پر دو چار منٹ مالش کیجئے۔ صبح چہرے کو نیم گرم پانی سے دھو ڈالئے۔ متواتر چار ہفتہ ایسا کیجئے۔ اور اس کے بعد آئینہ میں اپنی شکل دیکھئے۔ آپ حیران ہو جائیں گے۔ وہ چہرہ جو سیاہ گندمی رنگ کا تھا۔ یا کیل مہاسے چھائیوں وغیرہ کا نام نشان باقی نہیں رہتا۔ اور بدنما مرجھائے ہوئے چہرے پر پھر سے جوانی اور بہار آگئی ہے۔ فلوروزون سائنس کی حیرت انگیز ایجاد ہے۔ اس کے ہر قطرے میں فلوروزون (ٹیٹرا آکسیجن گیس) سائنٹیفک طریقوں سے شامل کی گئی ہے۔ جو جلد کی سیاہی کو اپنے آپ میں جذب کر لیتی ہے۔ اور جب آپ سوئے ہوتے ہیں۔ اس وقت آپ کے چہرے کی سیاہی، کیل، مہاسے، چھائیاں وغیرہ آہستہ آہستہ دور ہو جاتی ہیں۔ اور چار ہفتوں میں بدنما چہرہ حسین اور دلکش ہو جاتا ہے۔ ہر ایک مرد عورت اس پہلی سائنٹیفک ایجاد سے دائمی خوبصورتی اور جاذبیت حاصل کر سکتا ہے۔ فلوروزون کے استعمال کے بعد عارضی خوبصورتی حاصل کرنے کے لئے کریم پوڈر وغیرہ لگانے کی ضرورت نہیں۔ فلوروزون چہرے کے علاوہ جسم کے ہر ایک حصہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ قطعی بے ضرر ہے۔ فلوروزون کا مکمل کورس تین روپے آٹھ آنے میں ملتا ہے۔ ڈاک خرچ الگ۔

ہندوستان کے ہزاروں مرد عورتیں "فلوروزون" سے فائدہ اٹھا چکے ہیں

تیار کنندگان:- فلوری کیمیکل انڈسٹریز

ہندوستان کے نمائندگان:- فلوروزون ڈپو۔ پوسٹ بکس نمبر ۸۷۵ (A.I.R) بمبئی

ادبِ لطیف — سالنامہ

نئی کتابیں

کتاب	مصنف	قیمت	کتاب	مصنف	قیمت
منٹو کے افسانے		[illegible]	میرے نغمے	سلام مچھلی شہری	[illegible]
آؤ	سعادت حسن منٹو	[illegible]	ادبِ کثیف	حاجی لق لق	[illegible]
مجموعے		[illegible]	اسلام اور اسلامی مفکرین	آ ۔ ب	[illegible]
گرہن	راجندر سنگھ بیدی	[illegible]	تاریخ احرار	چودھری افضل حق	[illegible]
ٹوٹتے ہوئے تارے	کرشن چندر	[illegible]	میرا افسانہ	"	[illegible]
آہنگ	اسرار الحق مجاز	[illegible]	پاکستان (انگریزی)	"	[illegible]
آیات و نغمات	جوش	[illegible]	پنج رنگ	د ۔ ب سعید	[illegible]
رومانی افسانے (انتخاب رسالہ رومان)		[illegible]	نگارشات	محمد باقر	[illegible]
سوگوار شباب	مجنوں گورکھپوری	[illegible]	کلیاں	عصمت چغتائی	[illegible]
وحی الٰہی		[illegible]	بحر الکاہل کی سیاست	امین خالدی	[illegible]
قصص القرآن		[illegible]	قومیت اور بین الاقوامیت	محمد قاسم حسن	[illegible]
انقلاب روس	ایم ایم جوہر	[illegible]	ممالک اسلامیہ کی سیاست	عشرت حسین صدیقی	[illegible]
نقشِ فریادی	فیض احمد فیض	[illegible]	بزمِ اکبر	قمر الدین بدایونی	[illegible]
فاسزم	مترجمہ آسی	[illegible]	ایران بعہد ساسانیاں	مترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال	[illegible]
آزادی کی راہیں	برٹرینڈ رسل	[illegible]	جزیرہ سخنوراں	غلام عباس	[illegible]
زندہ چین	مترجمہ تمنائی	[illegible]	کیا خوب آدمی تھا		[illegible]
آج کا مصر	پروفیسر محمد حسن	[illegible]	آثار جمال الدین افغانی	قاضی عبد الغفار	[illegible]
مزاحیہ ڈرامے	خلیل احمد	[illegible]	معمارِ اعظم		[illegible]
شعرستان	اختر شیرانی	[illegible]	روسی ادب اول و دوم	محمد مجیب	[illegible]
خار و گل	ایم اسلم	[illegible]	گورکی کی آپ بیتی	مترجمہ اختر حسین رائے پوری	[illegible]
اقبال کا مطالعہ	نذیر نیازی	[illegible]	[illegible]	عبد القادر	[illegible]
مولانا محمد علی کے سفر یورپ (مرتبہ سرور صاحب)		[illegible]	کتاب العلم (دو حصے)، اردو کی انسائیکلوپیڈیا		[illegible]
سازِ شکستہ (ناول)	مولانا راشد اختر ندوی	[illegible]	محسوسات ماہر	ماہر القادری	[illegible]

مکتبہ اردو لاہور

ڈیفنس آف انڈیا رولز- اردو میں

(طبع ثانی- قیمت ایک روپیہ (عہ) علاوہ محصولڈاک)

اردو زبان میں بہترین

قانونی کتابیں

ملنے کا پتہ

مطبع راست گفتار جنرل لاء بک ایجنسی ہال بازار امرتسر

قایم شدہ سنہ ۱۸۸۹ء

فہرست کتب مفت طلب فرمائیں!

ہے۔ میں ٹھٹھک گیا۔ میں اُسے تکنے لگا اور وہ میری آنکھوں میں
آنکھیں ڈال کر دیکھے جا رہا تھا۔ پھر میری نگاہیں جھک گئیں۔ میں نے
ہار کر کہا کہ زندہ رہنے کی اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔ اس کلام
سے اس کی آنکھوں سے شعلے برسنے لگے۔ اس نے حقارت سے میرے
منہ پر تھوکا اور واپس ہو لیا۔ عین اُسی وقت ایک تلوار اس کے سر
پر چمکی اور وہ تیورا کر زمین پر گرا۔"

تیسرے آدمی کو اب یقین ہو جاتا ہے کہ اب تو وہ یقیناً مر گیا ہوگا۔ کیوں کہ آدمی کتنا ہی بے غیرت کیوں نہ ہو وہ اتنا نیچے گر کر کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے۔ اس کی بربریت کا پہلا شکار اب خود درندے کا روپ دھارن کر چکا ہے۔ اور چونکہ پہلا آدمی اپنی تلوار رکھنے کی غلطی کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلا شکار اب خود شکاری بن کے اپنی بہن کا بدلہ لینے کے لیے پہلے آدمی کی بیٹی کو کھینچتے ہوئے اُس کے سامنے لاکر اس سے کہتا ہے "تو اسے برہنہ کر۔"

اپنی آنکھوں کے سامنے بیٹی کی عزّت لٹتے دیکھ کر تیسرے آدمی کو اب اور بھی شدّت سے یقین ہو جاتا ہے کہ ذلّت کے اس کنوئیں سے نہ اُبھر سکنے کی وجہ سے وہ اس بار یقیناً مر گیا ہوگا۔ پر پہلا آدمی پھر بھی اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے زندہ رہنے کا ہی اقرار کرتا ہے۔ پھر وہ کیا کرتا ہے آگے کی کہانی ایک بار پھر انتظار حسین ہی کے الفاظ میں سنیے:

"میں وہاں سے منہ چھپا کر بھاگا۔ چھپتا چھپاتا خراب و خستہ ہو کر آخر
اس کوچے میں پہنچا۔ جہاں میرا گھر تھا۔ اس کوچے میں خوف
کا ڈیرا تھا۔ اب دونوں وقت مل رہے تھے اور یہ کوچہ کہ شام
پڑے یہاں خوب چہل پہل ہوتی تھی، بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ میری
گلی کا کتا بیچ گلی میں مُنہ اُٹھائے اور سامنے نظریں گاڑے بیٹھا
تھا۔ مجھے دیکھ کر غرایا۔ کتنی عجیب بات تھی۔"

میں نے مندرجہ بالا اقتباسات سے پہلے اس کا ذکر کیا تھا کہ یہ کردار جو بار بار اپنے

زندہ ہونے کا اعلان کر رہا ہے دراصل مرچکا ہے۔ یہ اقتباسات پیش کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپ کو اس مقام تک پہنچاؤں جہاں آپ خود بخود یہ تسلیم کرلیں کہ واقعی یہ کردار زندہ نہیں بلکہ ایسا ہی بھوت ہے۔ جہاں کتّے کا اُسے دیکھ کر غرانا اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ یہ اب وہ انسان نہیں ہے جو اس گلی میں رہتا تھا۔ جانوروں کو روحوں اور بھوتوں پریتوں کو پہچاننے کی قدرت سرشت میں ملی ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں بھی کتّا اور بلّی دونوں مانوسیت کا مظاہرہ کرنے کے بجائے اجنبیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں اس کے اپنے گھر والے بھی اس سے اجنبیت ہی کا سلوک کرتے ہیں۔ ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے :

> "میں باپ کے پاس پہنچا اور مصلے کے برابر زمین پہ دوزانو ہو بیٹھا۔ باپ نے دیا ہاتھ میں اُٹھا کر مجھے غور سے دیکھا: 'تو' 'ہاں میں' اُس نے مجھے سر سے پیر تک حیرت سے دیکھا: 'تو زندہ ہے' 'ہاں میں زندہ ہوں' وہ اُس چراغ کی مدھم روشنی میں مجھے ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہا۔ پھر بے اعتباری کے لہجے میں بولا 'نہیں'— 'ہاں میرے باپ میں زندہ ہوں' اس بزرگ نے ایک لمبا سا ٹھنڈا سانس لیا اور مرگیا۔ تب میری منکوحہ میرے قریب آئی۔ زہر بھرے لہجے میں بولی: 'اے اپنے موئے باپ کے بیٹے اور اے میری آبرو لٹی بیٹی کے باپ تو مرچکا ہے۔' تب میں نے جانا کہ میں مرگیا ہوں۔"

مزید استفسار کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلا آدمی اپنے مرے باپ کی نعش وہیں چھوڑ آیا ہے۔ یہاں باپ علامت ہے اُن جڑوں کی جن کے بغیر کوئی فرد یا قوم اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ انتظار حسین چونکہ خود بھی ہندوستان سے ہجرت کرکے پاکستان گئے ہیں اس لیے انھیں اپنے اور اپنی پوری نسل کے بے جڑ ہونے کا شدید احساس ہے جس کا عکس اُن کے اکثر افسانوں میں ہمیں نظر آتا ہے۔ شہرِافسوس کے تینوں کردار خود کو بے جڑ کے پودے تصوّر کرتے ہیں تقسیم ملک نے ہماری ایک پوری نسل کو نہ صرف اس کرب میں مبتلا کیا ہے بلکہ اگر یہ

کہا جائے کہ تباہ و برباد کیا ہے تو بے جا نہیں ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے ہمیشہ باعث سعادت رہی ہے بشرطیکہ وہ خدا کا پیغام پھیلانے کے لیے ہو۔ یہ ہجرت شاید پھیلنے کے لیے نہیں سمٹنے کے لیے کی گئی۔ اسی لیے شاید وہ اس پوری نسل کے لیے عذاب الٰہی بن کر نازل ہوئی۔

کہانی کی رمزیت کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے آدمی کے حوالے سے سانولی لڑکی اپنی مٹی ہوئی بندیا اور پھولا ہوا پیٹ لیے پھر نمودار ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس پھولے ہوئے پیٹ کے ذمے دار کو پہچان لیتی ہے جو دوسرا آدمی۔ ہے۔ وہ وہاں سے چیخ مار کر بھاگ جاتی ہے۔ دوسرا آدمی اپنے گرفتار ہونے کے خوف سے لرزاں ایک چٹیل میدان میں پہنچتا ہے، جہاں انسانوں کا جنگل اگا ہوا ہے۔ انتظار حسین منظر کو یوں بیان کرتے ہیں :

"آخر ایک میدان آیا جہاں دیکھا کہ ایک خلقت ڈیرا ڈالے پڑی ہے
بچے بھوک سے بلکتے ہیں۔ بڑوں کے ہونٹوں پر پپڑیاں جمی ہیں۔
ماؤں کی چھاتیاں سوکھ گئی ہیں۔ شاداب چہرے مرجھا گئے ہیں
گوری عورتیں سنولا گئی ہیں۔ میں وہاں پہنچا کر اے لوگو کچھ بتاؤ کہ یہ
کیسی بستی ہے اور اس پہ کیا آفت ٹوٹی ہے کہ گھر قید خانے
بنے ہیں اور گلی کوچوں میں خاک اڑتی ہے۔"

افسانے میں اس مقام تک آتے آتے انتظار حسین کا لب و لہجہ داستانوی یا اساطیری ہو جاتا ہے اور یہیں پر 'شہر افسوس' کے تعلق سے بات ہوتی ہے۔۔۔ یہ استعارہ اگرچہ پورے طور پر عیاں نہیں ہوتا لیکن بات چونکہ تقسیم کی اور اس کے بعد ہونے والے فسادات کی ہو رہی ہے اس لیے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ نئے ابھرنے والے دونوں ممالک کو ہی 'شہر افسوس' کے عنوان سے متصف کرتے ہیں۔ اس لیے وہ جنم دینے والی اور پناہ دینے والی دونوں زمینوں کو ظالم قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تو ہر زمین کو ظالم قرار دے دیتے ہیں۔ اس لیے یہاں کسی شک و شبہے کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ہند و پاک دونوں کو شہر افسوس قرار دیتے ہیں۔

یہ افسانہ تقسیم وطن کے سانحے پر ایک اور زاویۂ نظر سے بھی روشنی ڈالتا ہے۔ انتظار حسین یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ملک تقسیم ہو جاتے ہیں۔ مگر انسانی فطرت تقسیم نہیں

ہوتی، تہذیب تقسیم نہیں ہوتی، تمدن نہیں بٹتا۔ یہ داستانی اظہار انسانی تاریخ کی سب سے پہلی اور بڑی ہجرت کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ اسی شہر افسوس کے جم غفیر میں سے ایک بوڑھا شخص نکل کر دوسرے آدمی سے مطالبہ کرتا ہے کہ

اگر تو ظالموں میں سے نہیں تو زاری کر
'کس کے حال پر' میں نے پوچھا
بنی اسرائیل کے حال پر
'کس لیے ؟'
'اس لیے کہ جو ہو چکا تھا وہ پھر ہوا اور جو ہو چکا ہے وہ پھر ہوگا'
یہ سن کر ہنسی میری جاتی رہی۔ میں نے افسوس کیا اور کہا کہ اے
بزرگ کیا تو نے دیکھا کہ جو لوگ اپنی زمین سے بچھڑ جاتے ہیں پھر کوئی
زمین انھیں قبول نہیں کرتی۔"

انتظار حسین نے یہاں اس تلخ حقیقت کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اپنی زمین سے اکھڑ کر نئی زمین پر قدم جمانا مشکل ہی نہیں بلکہ اکثر ناممکن بھی ہوتا ہے۔ اپنے علاقے سے ہجرت کر کے دوسری زمین پر بے جڑ کے پودے بن کر جانے والے لوگ نہ گھر کے رہتے ہیں اور نہ گھاٹ کے۔ انتظار حسین کا داستانی اسلوب اب بنی اسرائیل سے ہٹ کر 'کیا' کے بھکشو کی طرف آجاتا ہے جو گوتم بدھ ہے اور جس نے دکھ سے نجات کے سفر میں نروان حاصل کیا تھا۔

انتظار حسین کا اساطیری انداز ہمیں ایک ایسے میدان میں لے جاتا ہے جہاں لاشوں کے ڈھیر پر فتح کے نقارے بج رہے ہیں۔ کامیابی اور کامرانی کے اس موڑ پر انتظار حسین ایک الہامی بات کہتے ہیں :

"میں نے یہ پوچھا 'لوگو یہ کون سی گھڑی ہے اور یہ کیا مقام ہے'
ایک شخص نے قریب آکر کان میں کہا
'یہ زوال کی گھڑی ہے۔ اور یہ مقام عبرت ہے'۔"

اس افسانے میں انتظار حسین دراصل بہ یک وقت دو سطحوں سے ہمکلام ہوتے ہیں۔

کبھی وہ تقسیم ملک سے رونما ہونے والی ہولناکیوں کی روشنی میں انسانی سرشت کی بات کرتے ہیں اور کبھی انسانی سرشت کے حوالے سے تقسیم ملک کے تجربات کو پرکھتے ہوئے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہرحال سطح کوئی بھی ہو ان کے نتائج کم وبیش ایک سے ہی ہوتے ہیں۔ یعنی انسان کی مکروہ سرشت کی وجہ سے انسانوں پر نازل ہونے والا عذابِ الٰہی۔ انسان کے وجود کی سفلیت اُس وقت نکل کر ہمارے سامنے آجاتی ہے جب دوسرا اور تیسرا آدمی یوں آپس میں گفتگو کرتے سنائی دیتے ہیں :

"میں نے اُسے غور سے دیکھا اور میری پتلیاں پھیلتی چلی گئیں۔

وہ تو سچ مچ میں تھا۔۔۔۔۔

میں نے اپنے آپ کو پہچانا اور میں مر گیا۔

تیسرا آدمی کہنے لگا: 'اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد زندہ رہنا کتنا مشکل ہے'۔"

تقسیم وطن کے واقعے، فسادات اور نقل وطن کی خارجی صورتِ حال کو انتظار حسین ایک روحانی صورتِ حال سے ہم آہنگ کر کے اس افسانے میں پیش کرتے ہیں۔ افسانے کے تینوں کرداروں پر سوچ، ڈر، خوف، ذلّت اور مایوسی کا غلبہ بھی نظر آتا ہے۔ یہ کردار اپنے تشخص کی تلاش میں ہیں۔

دراصل فسادات کے دوران شکست وریخت کے عمل کی زد میں آکر اور اپنی ذلیل حرکات کے باعث یہ اپنی ذات کی شناخت کھو بیٹھتے ہیں۔ اقدار کے بکھرے ہوئے ٹکڑوں کو یکجا کرنا اور ریزہ ریزہ شخصیتوں میں کہیں ثابت وسالم شخصیّت کی تلاش ممکن نہیں۔ شخصیت کی شناخت اور اپنے کٹے ہوئے وجود کی تلاش میں وہ ماضی میں جھانکتے ہیں اور ماضی کو حال میں واپس لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ماضی کی تلخیاں اور روایات سے ٹوٹنے کے غم سے شخصیّت کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ہر کردار موت اور زندگی کی کش مکش میں اپنی شناخت کھو چکا ہے۔ انتظار حسین نے اس افسانے میں آج کے عہد کا المیہ بھی پیش کیا ہے جہاں کوئی کسی کو نہیں پہچانتا۔ ہمارے گرد سانس لینے والے سب لوگ بنیادی طور پر زندہ

نعشیں ہیں۔

اس رمزیہ کو تینوں کرداروں کے عمل سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تینوں ایک مُردہ نعش پر جھک جاتے ہیں جس کا چہرہ مسخ ہو چکا ہے۔ تینوں آدمیوں کا چہرہ کسی نہ کسی موقع پر چونکہ مسخ ہوا تھا اس لیے تینوں ہی اس نعش کو اپنی نعش سمجھنے پر مصر ہیں۔ پھر وہ تینوں اپنے مرے ہوئے باپوں کا ذکر کرتے ہیں تو دوسرے آدمی کو اپنا باپ یاد آجاتا ہے۔ اور وہ اس صورتِ حال کو بیان کرتا ہے جب وہ اپنے مسخ شدہ چہرے کو لے کر اپنے باپ کے پاس پہنچا تھا۔

"اے میرے باپ تیرا بیٹا آج مر گیا۔ باپ میری مسخ صورت کو تکنے لگا۔ پھر بولا کہ اچھا ہوا کہ تو میرے پاس آنے سے پہلے مر گیا۔ یہ سب کچھ کرنے اور دیکھنے کے بعد بھی تو زندہ آتا تو میں تجھے قیامت تک زندگی کا بوجھ اٹھانے کی بددعا دیتا۔"

"پہلا آدمی اپنی خشک آواز میں بولا: 'ہمارے بوڑھے باپ اپنے جوان بیٹوں سے زیادہ غیرت مند تھے۔ اور ہم نے اُن کے سامنے کیا کیا۔ میں اپنے مسخ چہرے والی لاش لے کر یہاں آگیا اور اپنے باپ کی لاش وہیں چھوڑ آیا۔"

انتظار حسین صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ ہمارے بزرگ ہم سے کہیں زیادہ غیرت مند تھے۔ اسی لیے انھیں اپنے بزرگوں کی لاشیں چھٹی زمینوں میں چھوڑ آنے کے درد کا شدید احساس تھا۔ یعنی انھیں اپنی اقدار' روایات' میراث سب کچھ پیچھے چھوڑ آنے کا شدید قلق تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تیسرا آدمی کہتا ہے: "آگے جب ہم نکلے تھے تو اپنے اجداد کی قبریں چھوڑ آئے تھے۔ اب کے نکلے ہیں تو اپنی لاشیں چھوڑ آئے ہیں" وہ آدمی اپنے آباد و اجداد کی لاشیں واپس لانے کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہر طرف بکھری ہوئی حد بندیوں کی بات کرتے ہیں اور اس سے دونوں ممالک کے مابین جو ویزے کی پابندیاں ہیں اُن پر بھی بھرپور طنز کرتے ہیں۔ تیسرا آدمی اس لیے اُداس ہے کہ اس اجنبی دیار میں دفن

ہونے کے لیے بھی اب جگہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو لاپتہ قرار دیتا ہے۔ تقسیم اور اس کے بعد کے فسادات میں لاپتہ ہونا بھی موت کی علامت ہے اور موت بھی ایسی افسوسناک کہ نہ لاش کا پتہ چلے اور نہ کفن دفن کا اہتمام ہو۔

اس ہجرت کے سبب اور پھر واپس اپنے وطن لوٹنے کے عمل میں بہت سے لوگ پکڑے گئے..... دوسرے آدمی کو اس حوالے سے اپنا وطن یاد آتا ہے اور پھر دادی اماں سے سنی اسے بیگم حضرت محل کی کہانی یاد آتی ہے۔ جب اُن کے شوہر واجد علی شاہ انگریزوں کی پنشن قبول کر کے مٹیا برج میں بیٹھ رہے۔ مگر بہادری کی عظیم الشان مثال بیگم حضرت محل نے قائم کی۔ لکھنؤ میں ریزیڈنسی کے محاصرے میں ناکامی کے بعد وہ ہر قدم پر مورچہ لیتی ہوئی پیچھے ہٹتی رہی۔ —— جاگیرداروں نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ فوجیوں کی تعداد گھٹنے لگی۔ اپنے 'خوشبو شہر' یعنی لکھنؤ سے لے کر نیپال کی سرحد تک لڑتی رہیں۔ وہ میدانِ جنگ میں ضرور ہاریں مگر انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور پھر غلام ہندوستان میں واپس آنے سے انھوں نے ہجرت کے عالم میں نیپال میں مرنا منظور کیا۔ یہاں بھی انتظار حسین نے دوسرے کردار کے حوالے سے تقسیم وطن کی وجہ سے کسی شہرِ افسوس کی طرف ہجرت کرنے سے زیادہ مہیب جنگلوں کی طرف ہجرت کو بہتر قرار دیا ہے۔

افسانے کے اختتام میں تینوں کرداروں کو اپنی شناخت کھو جانے کا احساس شدید ہو جاتا ہے۔ تیسرا کردار خود کو لاپتہ تصور کرتا ہے۔ تینوں جائے اماں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اس خوبصورت، گہری اور تہہ دار کہانی کا انجام یوں ہوتا ہے:

> "دوسرا آدمی دونوں کو دیکھ کر یوں گویا ہوا' اسے بد شگلو کیا میں نے تھیں گیا کے آدمی کی بات نہیں بتائی تھی۔ ہر زمین ظالم ہے اور آسمان تلے ہر چیز باطل ہے اور اُکھڑے ہوؤں کے لیے کہیں اماں نہیں ہے۔'
>
> 'پھر؟' تیسرے آدمی نے مایوسانہ پوچھا۔
>
> دوسرا آدمی دیر تک اُسے ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہا۔ حتیٰ کہ تیسرے کو

لگا کہ وہ جامد ہوتا جا رہا ہے۔ پھر بولا' پھر یہ کہ اے لاپتہ آدمی بیٹھ
جا اور مت پوچھ کہ تو کہاں ہے۔ اور جان لے کہ تو مرگیا ہے۔"

اس علامتی افسانے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ وہ بنی اسرائیل کی ہجرت۔ تقسیم ہند سے متعلق ہجرت' سرحدوں پر کڑی نگرانی' بیگم حضرت محل کا استعارہ' ہماری اخلاقی بدحالی' ہماری اذیت پسندی' ہمارے اندر کا ننگا پن' دراصل ہماری زندگی سے متعلق شاید ہی کوئی سچائی ایسی ہو جس پر انتظار حسین نے قلم نہ اُٹھایا ہو۔

یہ انتظار حسین کا ہی کمال ہے کہ انھوں نے اتنی پھیلی ہوئی کہانی کو تین بے نام و نشان کرداروں کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ کہانی ایک لمحے کے لیے بھی نہیں بکھرتی۔ اس میں ربط اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ توازن اور اعتدال کو کبھی ہاتھ سے نہیں جاتے دیتے۔ وہ کسی بھی مقام پر نہ خیالات نہ رمز وکنایات اور نہ استعاروں کو گرانبار ہونے دیتے ہیں۔ کوئی چاہے تمام استعاروں کی تہہ داری سے پوری طرح واقف نہ ہو پر وہ بھی ان کی سحر انگیز زبان اور اساطیری اسلوب میں کھو جاتا ہے۔ افسانہ پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی کہانی سنا رہا ہے۔ اس کہانی کے مکالمے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کے مکالمے استعاراتی اور علامتی انداز کے ہیں۔

انتظار حسین نے خوبصورت علامتی اور اساطیری پیرایۂ اظہار میں کہانی بیان کی ہے۔ انھیں منفرد انداز میں کہانی کہنے کا فن بخوبی آتا ہے۔ الفاظ ان کے ہاتھوں کو چھو کر جی اُٹھتے ہیں اور اکثر کہانی پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جیتے جاگتے الفاظ اُس سے کہیں زیادہ کہنے پر مائل ہیں جو وہ عرف عام میں اُن سے کہلوا رہے ہیں۔ الفاظ کو برتنے کے سلیقے میں یہ معنویت در پردہ اُن کی کہانیوں کو ایسی گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے کہ پڑھنے والا ایک طرح کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ سعادت حسن منٹو نے نثر کو اس انداز سے برتا کہ کہیں کوئی لفظ فالتو نظر نہیں آتا۔ انھوں نے اظہار کو اختصار کی عظمت سے روشناس کیا تھا۔ اس کے برعکس انتظار حسین نے اساطیری علائم کو اپنے اسلوب کی اساس بنا کر کچھ اس

سلیقے سے برتا ہے کہ اُن کی کہانیاں جادو جگاتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ یہاں الفاظ کی ریل پیل تو ہے پر وہ تاثر کو مجروح کرنے کے بجائے اُسے جادوئی بناتی ہے۔ بے پناہ رمزیت سے مملو ہوتے ہوئے بھی الفاظ نہ کبھی بوجھل لگتے ہیں اور نہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار شعوری طور پر کچھ کہہ رہا ہے۔ وہ بات یوں کرتے ہیں جیسے سورج سے کرنیں پھوٹتی ہیں یا زمین کی کوکھ سے چشمے اُبلتے ہیں یا جیسے آم کے پیڑ پر بور آتا ہے، جیسے بہار کی آمد کی پہلی آہٹ پر بادام سیب اور ناشپاتی کی برہنہ شاخوں سے شگوفے پھوٹ پڑتے ہیں۔ وہ پتوں کے لباس کا انتظار بھی نہیں کر پاتے۔ ان کی کہانی کا موضوع کتنا ہی تہہ دار کیوں نہ ہو ان کی علامت نگاری کتنی ہی بعید از قیاس کیوں نہ کہی جائے پر جب ہم اُسے پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ہم بس یہی کہنا یا سننا چاہتے تھے۔ اُن کے اسی اسلوب کا ایک نمونہ ان کا افسانہ "شہر افسوس" بھی ہے۔ ◆◆

شخصیت

راہل سانکرتیائن

اخلاق احمد

اپنی طالب علمی کے زمانے میں راہل سانکرتیائن کے نام سے میرے کان آشنا ہوئے تھے، یادوں کی راکھ کے نیچے دبی ہوئی چنگاری دمک اٹھی تو سورج کا سورج جو اونچے مینار پر بیٹھا تھا اب اتر آیا اور اس کی روشنی سے میرے خیالات اور عمل کی شب میں ایک اجالا سا چھا گیا۔ ماضی کا آئینہ خانہ سج گیا، راہل کا پانا اور سمجھنا مشکل ہے لیکن ملنا آسان ہے۔ اعظم گڑھ کی نامور علاقہ ساز ہستیوں میں راہل کا نام قابل ستائش ہے، یہ سرزمین اہم، مبارک اور مردم خیز ہے۔ مہاتما گوتم بدھ کو جب گیا کے مقام پر گیان حاصل ہوا یعنی علم آگہی اور عرفان ہوا تو پہلا اُپدیش دینے کے لیے بنارس کے قریب سارناتھ کی جگہ پسند آئی، اور اسے متبرک سفر شروع ہوا۔ راستے میں اعظم گڑھ کی بھومی پر ٹھہرنا ہوا، جیسے اندھیری رات میں چاندنی کا ڈیرہ پڑ گیا۔ اپنی عبادت گزاری اور برکت سے اس دھرتی کو مالامال کر دیا۔ دھرم یدھ اور جہاد کی کالی گھٹاؤں کے برسنے کے بعد کھلے اور دُھلے آسمان پر تصوّف اور بھگتی کی قوس قزح نظر آئی۔ نانک نے بھی خدا کی یکتائی اور پریت کے گیت گائے، یہ شبلی کا وطن ہے، حمیدالدین فراہی اسی سرزمین کی گود میں پیدا ہوئے۔ اقبال سہیل کی شاعری کے سحر خیز نغمے آج بھی یہاں کی فضاؤں میں سنائی دیتے ہیں۔ ایودھیا سنگھ اُپادھیائے ہری اودھ نے یہاں جنم لے کر ہندی ادب کے چہرے پر ایسا رنگ و روغن چڑھایا کہ آج بھی اس کی چمک دمک باقی ہے۔ اسی دیار کے ایک گاؤں میں

سادہ لوح انسانوں کے درمیان اٹھ کر راہل نے علم کی جوت سے جوت جلائی۔ مذہبی، تہذیبی اور تاریخی رشتے جوڑے، اُلجھی ہوئی لسانی اور فکری گتھیوں کو سلجھایا اور اشتراکیت کی طرف رُخ کیا تو ظلم کی چھاؤں میں دم لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ سوچ کی تازہ ہوائیں چل پڑیں۔ بند راستے کو کھول دیا اور دھرتی کے واسیوں کے ہونٹوں پر مسکراہٹ جگانے میں لگ گئے۔

جس طرح سے مقناطیس لوہ چور کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی طرح شہر اور قصبات دیہی علاقوں اور گاؤں کو اپنی کشش میں باندھ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان علاقوں پر شہری اور قصباتی اثر پڑنے لگتا ہے۔ اس دیار کا مشہور پرانا قصبہ نظام آباد ہے' جو ترقی پسندی سے بے نیاز ہو کر اپنی پرانی وضع پر قائم ہے۔ شمال میں اس کے پاس سے گزرتی ہوئی ٹونس ندی اپنی الھڑ کنواری چال کو آج تک بھولی نہیں ہے۔ یہ قصبہ مٹی کے برتن کی صنعت کے لیے مشہور ہے جس کی وجہ سے اندرونِ ملک اور بیرونِ ملک میں اس کی شہرت ہے، ضرورت اور سجاوٹ کی چیزیں مٹی سے تیار کی جاتی ہیں' برتن کی مٹی نہ بہت پکی ہوتی ہے نہ زیادہ کچی ہوتی ہے' دل ٹوٹنے پر آہ' چوڑی ٹوٹنے پر چھنک اور شیشہ ٹوٹنے پر آواز ہوتی ہے لیکن ان برتنوں کی ٹوٹ بے آواز ہوتی ہے' خوبصورت رنگوں کا استعمال اور ملمع کاری ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے دور میں گجرات سے ایک خاندان یہاں آکر آباد ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ خاندان اور کام بڑھتے گئے' اب بھی مٹی کے بنے ہوئے انسانوں نے مٹی سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔ اورنگ زیب بادشاہ کی بنوائی مسجد' گرودوارہ اور مندر کے وجود میں تہذیبی ہم آہنگی کی مثال پائی جاتی ہے۔ امن کی الہامی پھوار ہوتی رہتی ہے۔ سلاطین شرقی کے عہد میں جونپور صرف دارالسلطنت ہی نہیں تھا بلکہ علماء' فضلاء اور صوفیائے کرام کا مرکز بھی تھا۔ نظام آباد جون پور کے سلسلۂ مشائخ سے جڑا ہوا تھا۔ میر علی عاشقاں جون پور سے منتقل ہو کر نظام آباد میں مقیم ہوئے اور ایک عرصے تک شطاری سلسلے کے صوفی عبدالقدوس قلندری کی صحبت میں رہ کر طریقت کی تربیت حاصل کی۔ پھر قصبہ سرائے میں مستقل آباد ہو گئے۔[1] یہاں کی فضا میں مختلف تہذیبوں کے رنگ نظر آتے ہیں۔ یہ خطہ' خطۂ یونان سے کم نہیں ہے۔ یہاں اسبابِ معیشت کی کمی کے باوجود علمی فراوانی' والہانہ دلچسپی' ثقافتی اور معاشرتی چہل پہل پائی جاتی ہے' مسلمان

عربی، فارسی، اُردو اور ہندو سنسکرت اور ہندی کے کارناموں سے مالا مال ہیں۔ دونوں طبقے کے لوگ اپنے اپنے خاص دائروں کے اندر پناہ گزین ہیں، اس بات کی کمی کا احساس ہوتا ہے کہ یہ لوگ علمی اور تخلیقی صلاحیتیں رکھتے ہوئے آپس میں تبادلۂ خیالات تو درکنار ایک دوسرے سے ناآشنا نظر آتے ہیں۔ اگر ہم علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمیدالدین فراہی، اقبال سہیل، مولانا اسلم جیراجپوری، مولانا امین احسن اصلاحی، کیفی چڑیاکوٹی، احتشام حسین، خلیل الرحمٰن اعظمی، سیفی اعظمی، علی جواد زیدی اور نئی نسل کے بعض اُبھرتے ہوئے ناموں سے واقف ہیں تو اسی سرزمین کے پنڈت اجودھیا سنگھ اپادھیائے ہری اودھ، پنڈت کیدارناتھ پانڈے راہل، رام چند شکل، ڈاکٹر کنھیا سنگھ، ڈاکٹر رحمت اللہ اور دوسری ہستیوں سے کیوں انجان رہیں۔

اس زمانے میں مڈل اور پرائمری اسکول زیادہ تر قصبات میں ہوا کرتے تھے، کہیں کہیں گاؤں میں بھی اسکول ہوا کرتے تھے۔ مکاتب اور پاٹ شالاؤں میں ابتدائی تعلیم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ نظام آباد کا مڈل اسکول کافی مشہور رہا۔ ایسا لگتا تھا کہ اس کے اندر تکشلا اور نالندہ کی روح سمائی ہوئی تھی، اسی اسکول سے ہندی کے مشہور شاعر اور ادیب پنڈت اجودھیا سنگھ اپادھیائے ہری اودھ نے تعلیم حاصل کی۔ وہیں سے راہل نے ۱۹۰۰ء میں مڈل کلاس فرسٹ ڈویژن کے ساتھ پاس کیا۔ ان کی پرائمری کی تعلیم قصبہ رانی کی سرائے سے شروع ہوئی۔ درجہ تین تک اردو کی کتابیں پڑھتے رہے۔ اُردو زبان جاننے کی وجہ سے اسلام کی بنیادی چیزوں سے بہت کچھ واقف ہوئے۔ اسکول میں پڑھی زبان اپنی زبان ہوتی ہے۔ طلبا کو اردو میں کافی دسترس حاصل ہوتی تھی۔ پنڈت کو ہندی کلاس بنانے کے لیے اردو اساتذہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ دوست احباب کی ٹولی میں ہندو مسلم کا کوئی فرق نہیں پایا جاتا تھا، ہندو گھرانے کے پڑھے لکھے لوگ خاص طور سے کائستھ فارسی کے عالم ہوتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق معیاری ہوتا تھا۔ ہری یودھ جی کی تعلیم پانچ سال کی عمر میں فارسی کے ذریعے شروع ہوئی تھی، علی گڑھ یونیورسٹی میں میرے طالب علمی کے زمانے کے ساتھی سریندر ناتھ چترویدی اور راجندر ناتھ چترویدی کے والد دیا سنگھ چترویدی نے فارسی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا، فارسی شاعری کے رسیا تھے، اکثر مجھ سے یونیورسٹی کی لائبریری سے فارسی شعراء کے دواوین منگایا کرتے تھے۔ جامی اور عرفی کو خاص طور

سے پسند کرتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم کے اندر سچائی کی کھوج میں بھٹکتے رہتے تھے، کیونکہ ان کو بٹے ہوئے مذاہب کے اندر انسانیت ناقابلِ تقسیم نظر آتی تھی، ایسا لگتا تھا کہ وہ سمندر کے کنارے پیاسے کھڑے ہیں۔

نظام آباد کے شمال مشرق میں اعظم گڑھ شہر اٹھارہ کلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ جنوب کی طرف حمید الدین فراہی کا گاؤں پھریہا چھ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ اسی جانب اقبال سہیل کے گاؤں بڈہریا کی دوری دس کلومیٹر ہے۔ شمال اور مشرق کی طرف شبلی کے گاؤں بندول کا فاصلہ پچیس کلومیٹر ہے، مشرق کی جانب جو سڑک رانی کی سرائے تک جاتی ہے چھ کلومیٹر کی دوری پر سڑک سے ملا ہوا شمال جانب پندہا گاؤں راہل کی جائے پیدائش ہے، جہاں ان کا ننھیال تھا۔ ان کا آبائی گھر کنیلا گاؤں میں تھا جو اعظم گڑھ ریلوے اسٹیشن سے جنوب مشرق کی جانب چار کلومیٹر کے فاصلے پر آباد ہے۔ پندہا سے اس کی دوری تیس کلومیٹر ہے۔ مختلف تحریروں میں اس کو کینچا یا اکونا بھی لکھا گیا ہے، ان کی پیدائش اتوار کے روز ۹ اپریل ۱۸۹۳ء میں ہوئی۔ وہ چار بھائی تھے اور ایک بہن جس کا بچپن میں انتقال ہو گیا تھا۔ بھائیوں میں سب سے بڑے راہل تھے۔[۲] بچپن کا نام کیدار ناتھ پانڈے تھا۔ باپ کی تلخ مزاجی اور نانا کی والہانہ محبت نے قیدِ مقام کی بندشوں کو توڑ دیا تھا، نانا اور نانی کے اتنے دلارے اور پیارے ہوئے کہ گھر کا منہ بہت کم دیکھا، ماں کی ممتا، باپ کا طمطراق اور رعب داب بھی کام نہ آیا۔ اگر صبح کو گئے تو شام تک واپسی ضرور ہوتی تھی، مشرق میں لڑکی کا پہلونٹھی کا بچہ میکے میں پیدا ہوتا ہے، لیکن بعد میں باپ کے گھر آجاتا ہے مگر راہل ننھیال کے ہو کر رہ گئے۔ گھر والوں کا یہ خیال پختہ ہوتا گیا کہ ننھیال میں رہنے والا لڑکا بگڑتا گیا اور ہاتھ سے نکلتا گیا، لیکن ان کا بچپن پاکدامنی میں کھیلتا رہا، دوستوں کے ساتھ کھیل کود اور ہاتھا پائی بھی ہوتی تھی، گاؤں کی گلیوں میں گلی ڈنڈا بھی کھنکتا تھا، میدانوں میں کبڈی ہوتی تھی۔ لو کی گرمی، سردی کی کپکپی اور برسات کی رم جھم سے بے نیاز باغوں اور کھیتوں میں کلیلیں بھی بھری جاتی تھیں، پاس کی پوکھری میں نہانا، تیرنا اور مچھلی کھیلنا مزہ دیتا تھا، رات دن کھیل کود کی دھن میں سانپ بچھو اپنا زہر خود پی کر روپوش ہو جاتے تھے۔ کانٹوں کی چبھن کلی کی نرمی اختیار کر لیتی تھی۔ جب کچھ ہوشیار ہوئے تو ان کے

نانا رام شرن پاٹھک نے وہاں سے دو کلو میٹر کی دوری پر قصبہ رانی کی سرائے پرائمری اسکول میں داخل کر دیا۔ ان کے والد گووردھن پانڈے کے یہاں گاؤں میں کاشت ہوتی تھی، اگر راہل وہاں پہنچ جاتے تو باپ کا ہاتھ بٹاتے لیکن ان کی لامحدود صلاحیتیں بٹ جاتیں اور فنا ہو جاتیں، نانا کے پاس بھی کھیتی تھی لیکن وہ تو گھر کا سنگار بن کر رہ گئی تھی کیوں کہ وہ فوج میں نوکری کرتے تھے، ان کی تنخواہ خاندان اور کھیتی نے چہروں پر خوش حالی کا رنگ چڑھا تی تھی۔ راہل نے جب پرائمری کلاس پاس کر لیا تو اس کے بعد نظام آباد مڈل اسکول میں داخل ہو گئے۔ اسی دوران ان کے نانا نے گیارہ سال کی عمر میں شادی کر دی۔ نانا نے جب نواسے کو صرف کتابوں کی دیمک بنتے دیکھا تو ان کو اسباب معیشت کی فکر ہوئی تو ایک روز پریشانی میں کہہ دیا کہ اگر ہر وقت پڑھتا ہی رہے گا تو یہ جو گھر میں آئی ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ راہل کی زندگی کے تاروں میں ٹھیس لگی اور ایک جھنکار اٹھی۔ بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں گھر چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔ گھر چھوڑنے کی بنا مختلف ہو سکتی ہیں، مکمل جنسی آشنائی کے بغیر بیوی کی ذمے داریوں سے ان کے بچپن کو اضطراب اور کش مکش سے دوچار ہونا پڑا۔ شادی ان کی مرضی کے خلاف ہوئی تھی، بیوی رام دلاری ان سے عمر میں دو چار سال بڑی تھیں۔ ان کی عمر ابھی لڑکپن کے ڈھال سے نیچے نہیں اتری تھی، ننھیال کے بجائے اگر اپنے گھر ہوتے تو ذمے داریوں سے نکلنا مشکل ہوتا۔ نانا چونکہ فوج میں ملازم تھے اس لیے ان کو جگہ جگہ کی کہانیاں سناتے تھے تو ان کے دل میں دنیا دیکھنے اور گھومنے کی تمنا مچلتی تھی۔ بچپن کی تیسری کلاس کی اردو کتاب (مرتبہ: مولوی محمد اسمعیل) کے اندر یہ شعر پڑھا جو ان کو بخوبی یاد تھا:

سیر کر دنیا کی غافل زندگانی پھر کہاں[۴]
زندگی بھی گر رہی تو نوجوانی پھر کہاں

اس شعر نے ان کو پنکھ لگا کر پکھیرو بنا دیا اور پیروں میں چکر ڈال کر گھومکڑ بنا دیا۔ کرشن جی تو ماکھن چور بنے لیکن راہل گھی چور بنتے بنتے رہ گئے۔ ایک مرتبہ بھائی بہن مل کر چھینکے سے گھی کی ہنڈیا اتار رہے تھے جو گر کر ٹوٹ گئی اور دو سیر گھی بیکار ہو گیا۔ ڈر کے مارے خون خشک ہو گیا۔ ماں کلونتی کنیلا میں باپ کے پاس تھیں اگر نانی ہوتیں تو یشودھا بن جاتیں۔ گھر

سے بھاگ نکلنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا اور قدرت نے جو ان کو صلاحیتیں عطا کی تھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے جوالاکھی کا پھٹنا بھی ضروری تھا۔ اپنے شوق کا چراغ لے کر علم کی تلاش میں نکل پڑے۔ عمل نے یقین پیدا کیا اور مشکل آسان ہوتی گئی، دور دراز کے راستے ان کو پکارتے رہے، اپنے سفر میں نہ رکتے تھے نہ تھکتے تھے، ہر دم رواں ہر دم دواں، جواں رہتے تھے، امید اور ناامیدی کی سرحدیں توڑتے ہوئے آگے بڑھتے رہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کمسنی میں ان کی شادی کر دی گئی، مگر انھوں نے قبول نہیں کی، یہ عمر کھیلنے کودنے، پڑھنے پڑھانے، سیکھنے اور جاننے کی ہوتی ہے۔ ایسے میں اگر شادی ہو جائے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے بھٹے میں دانہ پڑنے سے پہلے ہی بھون کر کھالیا جائے۔ گھر میں بیوی آگئی جیسے جنگل سے ایک ہرنی پکڑ کر باندھ دی گئی، ادھر پالتو ہرن رسی تڑا کر بھاگ گیا، یعنی راہل نے گھر چھوڑ دیا، رام دلاری دیوی کا قد دراز، تیکھے تیکھے نقش، آنکھیں جھیل کی گہرائی لیے، گندمی رنگ، سر پر گندھے اور ڈھکے ہوئے بال، خاموش طبیعت، گھر والوں کا لحاظ اور خیال رکھتے ہوئے لجاتی اور شرماتی ہوئی اپنے کام میں لگی رہتی تھیں، لیکن راہل کی یاد ہمیشہ سوچ کے سمندر میں ڈبوئے رہتی اور غور و خوض سے کبھی غافل نہیں ہونے دیتی۔ رام دلاری دیوی کے لمحات مختصر لیکن رات کی گھڑیاں بڑی ہوتی تھیں، گھر کا کام کاج بڑی تندہی سے کرتی تھیں، برتن مانجھنے کے بعد جب چمکتی ہوئی تھال کے اندر اپنے رنگ روپ کی جھلک نظر آجاتی تھی تو آشاؤں کی چھپی ہوئی بجلی من کے بادل میں چمک جاتی تھی، نہ کڑکتی تھی نہ باغ نہ زمین پر گرتی تھی، آشاؤں کے سائبان میں رہنے والا کبھی مرتا نہیں، ان کے من کے اندر جنسی آسودگی اور والہانہ عشق کا جذبہ کنڈلی مارے بیٹھا ہوا تھا۔ عقائد، اعمال، رسم و رواج جامد اقدار میں لپٹی سیتا گھر میں موجود تھی، بھگوان کی پوجا میں انہماک کی وجہ سے تسکین ہوتی تھی اور مایوسی سے نجات حاصل ہوتی تھی، آخر زندگی پر مردنی چھانے لگی، شباب غم و آلام کے گھر میں چھپتا گیا، وقت سے پہلے بہار کی موجودگی میں جدائی کو خزاں نے پامال کر دیا، دل کی دھڑکنیں نوحہ بن گئیں، بھنچے ہوئے ہونٹوں پر غضب ناک بددعا تڑپنے کے بجائے کوئی فریاد ضرور ٹپکتی تھی، جذبات کی بھٹی سلگتی رہتی تھی، پیا ملن کی آس کی رنگین پچکاری پورے جنون کو شرابور کرتی تھی، عمر کی

ڈھلان کے ساتھ ساتھ بالوں کے اندر چاندی چھٹکنے لگی، جاگتی آنکھوں میں راہل اس طرح یاد آتے تھے:

سونا لینے پی گئے، سونا کر گئے دیس
سونا ملا نہ پی ملے، روپا ہو گئے کیس

مرد اگر گھر سے نکل جاتا ہے تو دوبارہ لوٹ کر آسکتا ہے، اس کے لیے گھر کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک عرصے کے بعد راہل کی واپسی ہوئی، اس وقت رام دلاری دیوی کی عمر تقریباً پچاس برس کی ہوگئی تھی، گھر کے اندر جب ان کے پاس گئے تو اُس وقت وہ ایک چارپائی پر پڑی ہوئی تھیں۔ ان کو دیکھنے کے بعد آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور کچھ نہ کہہ سکیں، ان کے دل کے جذبات کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے:

بھولے بن کر حال نہ پوچھو بہتے ہیں اشک تو بہنے دو
جس سے بڑھے بے چینی دل کی ایسی تسلی رہنے دو

راہل کے اوپر اس کا کافی اثر پڑا۔ اپنے جذبات پر اس طرح قابو پالیا جیسے دریا کے دھارے کو موڑ دیا اور پھر اُلٹے پاؤں واپس ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف کنیلا کی کتھا کے اندر اپنی آپ بیتی لکھتے ہوئے ان لمحات کا ذکر بڑے [illegible] انداز میں کیا ہے۔ راہل کی دوسری شادی روس کے اندر ایک روسی عورت مولا سے ہوئی تھی جس سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام تھا ایگور راہل دیچ۔ روسی قانون کے مطابق ان کی بیوی ان کے ساتھ نہیں آسکتی تھی۔ پھر پریار ان کی شریک حیات بنیں جو پہلے ان کی ٹائپسٹ تھی۔ ان کی شادی ۱۹۵۰ء میں ہوئی تھی۔ بڑھتی ہوئی عمر کے لحاظ سے اب وہ لکھنے پڑھنے کا کام خود زیادہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان خاتون کی مدد سے ان کا کام پورا ہوتا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ اس بیوی سے دو بچے تھے۔ ایک لڑکا جیا اور ایک لڑکی جینیا۔

راہل کے والد گووردھن پانڈے اور ماں کلونتی دونوں کا مذہب سے والہانہ لگاؤ تھا۔ سناتن دھرم کے ماننے والے تھے۔ وشنو، رام اور کرشن کی پوجا ہوتی تھی سانکرتیائن پنڈت تھے راہل نے اسی مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی۔ جو ماں باپ کا مذہب تھا وہی ان کا بھی ہوگیا۔ بچپن

میں وہ بھی بڑے کٹر مذہبی تھے، دُرگا پوجا کی طرف کافی مائل تھے۔ ایک مرتبہ نو روز تک دُرگا درشن کے لیے پوجا کرتے رہے، منتر پڑھتے رہے، گیان دھیان سے لگے رہے لیکن دُرگا درشن نہیں ہوا پھر ایک کارڈ پر لکھ کر چھوڑ دیا کہ میرا پاپی جسم کہیں نہ کہیں غلطی کر رہا ہے، جس کی وجہ سے درشن نہیں ہو رہا ہے۔ اس قدر مایوس ہوئے کہ دھتورے کا بیج کھانے کے بعد خودکشی کرنا چاہتے تھے کہ دوسرے جنم میں درگا درشن ہوگا۔ بنارس پہنچنے کے بعد مذہب کی معلومات کے لیے سنسکرت زبان سیکھنے کے بعد ویدوں کو متھ ڈالا، راہُل جب بنارس سے بہار میں پرسا کے مقام پر پہنچے تو Ekma (ایکما) مٹھ سے ایجنٹ ان کو پکڑ کر مہنت کے پاس لے گئے۔ اس وقت مٹھ کے سربراہ بابا رام اُدا داس تھے، سادھوؤں نے مل کر ان کو گرم تیل سے داغ دیا تاکہ وہ مٹھ کے ہو کر رہ جائیں۔ ارباب دیر کو راہُل تندرست، خوبصورت اور کام کے نظر آئے۔ وہ انھیں مہنت بنانے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن کچھ دنوں کے بعد راہُل نے پرسا چھوڑ دیا اور اجودھیا پہنچ گئے۔ وہاں ویدک ودیا سے چلانے کی کوشش میں لگ گئے، لیکن کامیاب نہیں ہوئے۔ اب ان کے اوپر آریہ سماج مذہب کا رنگ چڑھنے لگا۔ پھر آگرے کی ایک پاٹھ شالہ میں ٹیچر ہو گئے، جہاں ان کو رہنے سہنے کی آسانی تھی، اب پوری طرح سے آریہ سماج مذہب کے پیرو بن گئے۔ پنڈت دیانند کا ایک ایک لفظ سچ نظر آنے لگا۔ آریہ سماج کا پرچار بھی شروع کر دیا۔ یہاں پر بھی وہ اسکول چلانے کی کوشش کرتے رہے لیکن چلا نہیں سکے۔ زندگی اور خیالات کے اتار چڑھاؤ کے درمیان مذہبی رجحانات میں تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں۔ اب انھوں نے بُدھ مذہب اختیار کر لیا۔ اس مذہب کو پوری طرح سے سمجھنے اور جاننے کے لیے ۳۶-۱۹۳۵ء میں اُس وقت کے مستند عالم و محقق Scherbetky کے پاس لینن گراڈ پہنچ گئے۔ بُدھ دھرم کی دو مشہور شاخیں ہیں، مہایان اور ہنیان۔ ہنیان میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے، وہاں سب کچھ کرم ہوتا ہے۔ مہایان کے ماننے والے گوتم بُدھ کی مورتی پوجتے تھے، آواگون کے قائل تھے۔ بنیوں اور ساہوکاروں سے اپنا جوڑ توڑ بھی رکھتے تھے۔ راہُل ہنیان فرقے کے ماننے والے تھے۔ یہاں تک کہ کمیونسٹوں پر زور ڈالا کہ جب اس فرقے کے اندر خدا کا کوئی تصور نہیں ہے تو اس کو مان لینا چاہیے۔[9] بُدھ مذہب کا گہرا اثر ان کی زندگی پر کافی عرصے قائم رہا۔ اس مذہب کی سچائی اور حقیقت کی کھوج

ہیں انھوں نے بہت سے ممالک کا سفر کیا۔ مثلاً لنکا، تبت، جاپان، کوریا، منچوریا، چین، لینن گراڈ وغیرہ۔ اسلامی تعلیمات سے وہ متاثر تھے۔ اسلام کے فلسفۂ حیات سے واقف ہونے کے لیے چھ ماہ عرب ممالک میں رہ گئے تھے[۵۲]۔ امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم کا مطالعہ ترجمے کی مدد سے کیا۔ ابن رشد اور دوسرے مسلم مفکرین کے خیالات سے روشناس ہوتے رہے۔ بدھ مذہب کی خوبیوں کے متلاشی راہل نے سب سے پہلے لنکا کا سفر اختیار کیا۔ جہاں کی سرزمین بہت پہلے مہاراجہ اشوک کے بیٹے مہندر اور بیٹی سنگھ مترا بدھ مذہب کی اشاعت سے آسودگی حاصل کر چکی تھی، جہاں اس مذہب کو جاننے اور سمجھنے کے اکساتے ہوئے جذبات نے اُن کو وہاں پہنچا دیا۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ لنکا میں تھے تو بدھ ہونے کی وجہ سے ان کو وہاں "دامودر سوامی" کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا[۵۳]۔

لنکا جانے سے پہلے راہل کو تجسس کے سیلِ رواں نے ہمالیہ کی گود میں بھی پہنچایا۔ اور وہ لاماؤں کا بھیس بدل کر تبت میں وارد ہوئے۔ تبتی زبان کے علاوہ سنسکرت میں بھی خاصا سرمایہ تھا، جو دوسرے کو کوئی خبر نہیں دینے جاتا کہ فلاں فلاں مقام پر پھول کھلے ہیں لیکن وہ پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راہل یہاں مختلف ذخیروں پر پہنچ گئے، ان کی دستک پر انمول خزانوں کے محافظ لاما چونک جاتے تھے، اپنی چند صیائی، گہری اور نیم باز آنکھوں سے ان کو متحیر ہو کر دیکھتے تھے، ان کی جستجو اور لگن کو دیکھتے ہوئے سارے خزانے اُگل دیتے تھے، اس قسم کی تقریباً چار سو کتابیں مخطوطات اور طغرے اکٹھا کیے جن کا کسی کو علم نہیں تھا۔ پھر بائیس خچروں پر لاد کر نیپال کے راستے دُرگم گری کی گپھاؤں کو پار کرتے ہوئے اپنے دیس ہندوستان لائے۔ اُس وقت ان طغروں کے لیے انگلینڈ کے پرنس آف ویلز میوزیم کی طرف سے ایک لاکھ روپے کی پیش کش کی گئی لیکن راہل نے انکار کر دیا، مخطوطات اور نایاب کتابوں کی قیمت ادا کرنا ناممکن تھا، اس قیمتی ذخیرے کا بڑا حصہ کاشی پرشاد جیسوال کے ذریعے پٹنہ لائبریری [illegible] کو دے دیا گیا[۵۴]۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا کچھ حصہ جنوبی لنکا بھی بھیجا گیا، راہل نے بھی اس مواد سے بھرپور فائدہ اُٹھایا۔

راہل کی مادری زبان ہندی تھی لیکن زبان دانی کا یہ سلسلہ وقت کے ساتھ ساتھ دراز

اور وسیع ہوتا گیا، نظام آباد مڈل اسکول میں داخل ہونے کے بعد اُردو زبان سے اچھی طرح واقف ہو گئے، گھر سے نکلنے کے بعد جب بنارس پہنچے تو آشرم میں ان کے کھانے اور رہنے کا ٹھکانا ہو گیا۔ اگرچہ ان کے رشتے کے خالہ زاد بھائی وہاں موجود تھے لیکن انھوں نے ان کا سہارا نہیں لیا، اگر ایسا کرتے تو ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا، فرق اتنا پڑتا کہ اپنے گھر کے بجائے دوسرے کے گھر پڑ جاتے، پھر ان کو وہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی جو بعد میں ہوئی، وہاں پنڈتوں سے سنسکرت پڑھنا شروع کر دیا۔ آگرے میں مولوی مہیش پرشاد سے انگریزی، فارسی اور عربی پڑھی۔ کلکتہ تو بار بار جانا پڑا، وہاں انھوں نے انگریزی زبان پر دسترس حاصل کر لی۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے علم اور زبان دانی کی شہرت ہو گئی۔[۱۳] لاہور کے اندر مشنری اسکول میں پڑھانا شروع کر دیا۔ لنکا میں جب استاد بنے تو پالی زبان بھی سیکھ گئے۔ ہندی زبان پر جب مزید دھیان دیا تو پنڈت ہو گئے۔ ہندی شاعری کے رجحانات اور اس کی لغت چھاپ دی۔ ہندی زبان اور اس کی تاریخ کے بارے میں جنوبی ہند میں جم کر کام کیا۔ ان کے خیال میں ہندی زبان کی تاریخ ساتویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی ثابت کیا کہ کس طرح سے سنسکرت کی کوکھ سے ہندی پیدا ہوئی۔ علاء الدین خلجی نے ملک کافور کے ذریعے دکن میں دیوگری پر حملہ کیا تاکہ کسی نہ کسی طرح دکن کو بھی اپنی حکومت کے دائرے میں شامل کر لیا جائے، اس کے پہلے مسلمان حکمرانوں کی کوششیں رائگاں گئی تھیں۔ کم و بیش یہی خیال محمد بن تغلق کو بھی ستاتا رہا کہ دکن پر صرف فوج کشی سے کام نہیں چلے گا بلکہ وہاں پر مسلم آبادی اور مسلم معاشرہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے اسی لیے اس نے راجدھانی کو دلّی سے دیوگری یعنی دولت آباد منتقل کر دیا۔ یہ تدبیر تو زیادہ کامیاب نہیں رہی لیکن دلّی کی معاشرت اور زبان وہاں ضرور پہنچ گئی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں دلّی میں حالات کے تحت پوربی زبان کا ذائقہ محسوس کیا جانے لگا اور فارسی کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑی۔ مثال کے طور پر مولانا داؤد کی نظم "چنداین" پیش کی جا سکتی ہے۔ پندرھویں اور سولھویں صدی کا شاعر اشرف بیابانی ارض دکن میں پیدا ہوا۔ اس کی مشہور نظم "نوسرہار" ہے جس میں واقعۂ کربلا کا ذکر ہے۔ جو زبان اس نے استعمال کی ہے اس میں فارسی، اُردو، ہندی، اور علاقائی بول چال کی آمیزش پائی جاتی

ہے۔ اس دور میں اسی سرزمین کا دوسرا مشہور شاعر فخرالدین نظامی بیدری تھا جس کی لکھی ہوئی مثنوی کدم راؤ پدم راؤ" کافی مشہور ہوئی۔ دوسرے لسانی اثرات کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کی زبان پر مرہٹی زبان کا گہرا اثر ہے۔ سولھویں صدی میں بہمنیوں کے دورِ حکومت میں مرہٹی آمیز ہندی زبان کا خاصہ اثر تھا۔ ان دنوں گولکنڈہ کا شہرت یافتہ شاعر وزیر بیدری تھا۔ اس کی خاص نظم "پرت نامہ" تھی۔ اس وقت بیدر بہمنی حکومت کی راجدھانی تھی۔ اسی دور میں احمدنگر کا خاص شاعر حسن شوقی تھا۔ وہ صرف غزل گو شاعر نہیں تھا بلکہ مثنوی میں بھی اس کا مقام تھا۔ ابراہیم شاہ کی وجہ نگر پر فتح ہوئی اور اس فتح نامے کو شاہ نے منظوم کیا۔ جب عادل شاہ کی شادی تاج بیگم سے ہوئی تو اس نے میزبان نظم کو مکمل کیا۔ سترھویں صدی میں بیدر اور گولکنڈہ کا قابلِ ذکر شاعر غواصی تھا جس کی مشہور نظم "مینا ستونتی" ہے۔ محمد علی قطب شاہ نے بھاگ نگر یعنی حیدرآباد بسایا۔ بادشاہت کی باگ ڈور سنبھالی اور شاعری میں نام پیدا کیا۔ اس کی شاعری میں عوامی بول چال کے علاوہ تلگو زبان کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گولکنڈہ دکن میں سترھویں صدی کا نامور شاعر وجہی تھا۔ وہ ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا۔[۱۴] بندہ نواز کی تعریف میں نظمیں مرتب کرتا تھا۔ اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز، برہان الدین، ملا وجہی وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

راہل نے اسی بات پر زور دیا کہ کھڑی بولی مسلمانوں کی آمد کے بعد پیدا ہوئی جس کو دکنی زبان اور ادب کہا گیا۔ اس نے سب سے پہلے اسی زبان اور ادب اور شاعری کو جمع کیا۔ ان کو دیوناگری رسم الخط میں تبدیل کیا، اس پر نوٹ لکھا، شاعروں کی شاعری، ادب اور ان کی زندگی کے بارے میں خاکہ پیش کیا۔ مشکل الفاظ کے معنی لکھ کر شائع کیے۔ اسی کے ذریعے لوگوں نے جانا کہ دکنی ادب کا تعلق ہندی ادب سے ہے، شمالی ہند کا ہندی داں طبقہ آج بھی زیادہ باخبر نہیں ہے۔[۱۵] یہ ہندوستانی زبانوں کے پنڈت تو تھے ہی غیر ملکی زبانوں کے بھی ماہر تھے۔ بہت ساری زبانوں پر دسترس حاصل تھی، مثلاً ہندی، اردو، عربی، تبتی، چینی، روسی، انگریزی، فرانسیسی، سنگھلی، جاپانی، پالی، پراکرت، اسپینش، بھوجپوری وغیرہ۔ اس کے علاوہ نئی زبانوں سے بھی واقف تھے، اس طرح وہ چھتیس زبانوں کو جانتے تھے، دو خاص مقاصد کے تحت

انھوں نے بہت ساری زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اوّل بدھ دھرم کی کتابوں کا مطالعہ دوسرے دیس دیس کی سیر۔ زبانوں کی تاریخ، چلن اور اُن کی باریکیوں کے جاننے والے تھے، یعنی ماہر لسانیات تھے، لیکن زبانوں کی قواعد اور ان کی پیچیدگیوں پر زیادہ عمل نہیں کرتے تھے۔ وہ تو صرف زبانوں کے جادوگر تھے، نہ زبان تک اپنے کو محدود کرتے تھے نہ زبان کو باندھتے تھے، وہ چلتے رہتے تھے اور زبان بھی ان کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھی۔ وہ سادہ زبان استعمال کرتے تھے اس لیے ان کی تحریر میں عوام کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مشہور کتاب پہلی دکنی ہندی کا و دھارا اور دوسری کوش یعنی لغت۔

علم و دانش اور شعور کا صرف ایک شخص میں جمع ہو جانا بڑی نایاب بات ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ راہل بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے، مختلف زبانوں پر دسترس رکھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ علوم کا گہرا مطالعہ تھا۔ ان کی مختلف علم و فن کی کتابیں ان کی صلاحیتوں کا چراغ جلاتی ہیں۔ لکھنے کا کام زیادہ تر ہندی میں ہوتا تھا لیکن اپنی ڈائری سنسکرت میں لکھتے تھے۔ ایک سو پچاس سے زائد کتابیں لکھی گئیں۔ مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایک سو انیس ہے۔ ہزاروں مضامین لکھے گئے، جو مختلف اخبارات اور رسائل میں چھپتے رہے اور کچھ غیر مطبوعہ بھی رہ گئے۔ ناول، افسانے، بھوجپوری ناٹک، سفرنامے، سیاحت، ترجمے، سوانح عمری، خودنوشت، فلسفہ، سیاسیات، سائنس، ادب، تاریخ وغیرہ[16]۔ مختصر طور پر کچھ کتابوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ناول اور کہانیاں (طبعزاد):

ستمی کے بچے (۱۹۳۵ء)، جینے کے لیے (۱۹۴۰ء)، سنگھ سیناپتی (۱۹۴۴ء)، جے یودھیہ (۱۹۴۴ء)، والگا سے گنگا (۱۹۴۴ء)، مدھر سوپن (۱۹۴۹ء)، بہ رنگی مدھوپوری (۱۹۵۳ء)، وسمرت یاتری (۱۹۵۴ء)، کنیلا کی کتھا (۱۹۵۵ء)، سپت سندھو۔

(ترجمہ):

شیطان کی آنکھ (۱۹۲۳ء) وسمرتی کے گربھ میں (۱۹۲۳ء) جادو کا ملک (۱۹۲۳ء)، سینک کی ڈھال (۱۹۲۳ء)، دانیدا (۱۹۴۷ء)، جو داس تھے (۱۹۴۷ء)، اناتھ (۱۹۴۸ء)، آدین (۱۹۵۱ء) سودخور کی موت (۱۹۵۱ء)، شادی (۱۹۵۲ء)

لغت نویسی

شاسن شبد کوش (۱۹۴۸ء) راشٹریہ بھاشا کوش (۱۹۵۱ء)

سوانح نگاری

میری جیون یاترا (دو جلدیں، ۱۹۴۴ء)، سردار پرتھوی سنگھ (۱۹۴۴ء)، نئے بھارت کے نئے نیتا (۱۹۴۴ء)، راجستھان ونواس (۱۹۵۳ء)، بچپن کی سمرتیاں (۱۹۵۳ء)، اتیت سے ورتمان (۱۹۵۳ء)، استالن (۱۹۵۴ء)، لینن (۱۹۵۴ء)، ماوزے تنگ (۱۹۵۴ء)، گھمکڑ سوامی (۱۹۵۶ء)، اسہیوگ کے میرے ساتھی (۱۹۵۴ء)، جن کا میں کرتگیہ (۱۹۵۶ء)، ویر چندر سنگھ گڑھوالی (۱۹۵۷ء)

فلسفہ و مذہب

ویگیانک بھکتی واد (۱۹۴۲ء)، ورشن دگ درشن (۱۹۴۲ء)، یودھ درشن (۱۹۴۲ء)، بودھ چریا (۱۹۳۰ء)، دھمّ پد (۱۹۳۳ء)، مجھم نکائے (۱۹۳۳ء)، ونے پٹک (۱۹۳۸ء)، دیرگھ نکائے (۱۹۳۵ء)، مہاماتو بدھ (۱۹۵۶ء)

سیر و سیاحت

سوویت بھومی (دو جلدیں، ۱۹۳۸ء)، سوویت مدھیہ ایشیا (۱۹۴۷ء)، کنّر دیش (۱۹۴۸ء)، دارجلنگ پریچے (۱۹۵۰ء)، کمایوں (۱۹۵۱ء)، گڑھوال (۱۹۵۲ء)، نیپال (۱۹۵۳ء)، ہمالیہ پردیش (۱۹۵۸ء)، جین سار دہرہ دون (۱۹۵۵ء)، اعظم گڑھ پُراتتو (۱۹۵۵ء)، میری لداخ یاترا (۱۹۲۶ء)، لنکا یاترا ولی (۱۹۲۷-۲۸ء)، تبت میں سوا ورش (۱۹۳۹ء)، میری یوروپ یاترا (۱۹۳۲ء)، میری تبت یاترا (۱۹۳۴ء)، یاترا کے پنے (۱۹۳۴-۳۶ء)، جاپان (۱۹۳۵ء)، ایران (۱۹۳۵-۳۷ء)، روس میں پچیس ماس (۱۹۴۴-۴۷ء)، گھمکڑ شاستر (۱۹۴۹ء)، ایشیا کے درگھم کھنڈروں میں (۱۹۵۶ء)

سیاست و استعماریت

بائیسویں صدی (۱۹۲۳ء)، سامیہ واد ہی کیوں (۱۹۳۴ء)، دماغی غلامی (۱۹۳۷ء)،

کیا کریں (۱۹۳۷ء)، تمھاری چھے (۱۹۴۷ء)، سوویت نیائے (۱۹۳۹ء)، راہل جس کا ارادہ (۱۹۳۹ء)، سوویت کیونسٹ پارٹی کا اتہاس (۱۹۳۹ء)، مانوسماج (۱۹۴۲ء)، آج کی سماشیں (۱۹۴۴ء)، آج کی راج نیتی (۱۹۴۹ء)، بھاگو نہیں بدلو (۱۹۴۴ء)، کیونسٹ کیا چاہتے ہیں (۱۹۵۳ء)

ادب اور تاریخ

وشو کی روپ ریکھا (۱۹۴۲ء)، اسلام دھرم کی روپ ریکھا (۱۹۲۳ء)، تبت میں بودھ دھرم (۱۹۳۵ء)، پراتتو بندھوی (۱۹۴۹ء) آدی ہندی کی کہانیاں (۱۹۵۰ء) دکھنی ہندی کی کاویہ دھارا (۱۹۵۲ء)، مدھیہ ایشیا کا اتہاس (۱۹۵۲ء)، سرل، ڈھو ہا کوشس (۱۹۵۴ء)، ترگ ویدک آریہ (۱۹۵۶ء)، اکبر (۱۹۵۶ء)، بھارت میں انگریزی راجیہ کے سنستھاپک (۱۹۵۶ء)، مختصر تلسی رامائن (۱۹۵۷ء)، تین ناٹک، پانچ ناٹک (بھوجپوری، ۱۹۴۴ء)

سنسکرت

سنسکرت پاٹھ مالا (۱۹۲۸ء)، آدھی دھرم کوش (۱۹۳۰ء)، وگیپتی ماترتا سدھ (۱۹۲۸ء)، پرمانڑ وارتک سوورتی (۱۹۳۷ء)، ہیتو وندو (۱۹۴۴ء) سمبندھ پریکشا (۱۹۴۴ء)، مدرل سوتر (۱۹۵۹ء)، مہا پری نروانڑ سوتر (۱۹۵۱ء)، سنسکرت کاویہ دھارا (۱۹۵۵ء)، پرمانڑ وارتک (انگریزی)، سنسکرت تال پوتھی : ورشن دھرم وادنیائے (۱۹۲۵ء)، پرمانڑ وارتک (۱۹۳۵ء) اودھیہ رشتک (۱۹۳۵ء)، وگرہ وباورتنی (۱۹۳۵ء)، پرمانڑ وارتک بھاشیہ (۱۹۳۵-۳۶ء)، پرمانڑ وارتک ورتی (۱۹۳۶ء)، پرمانڑ یال سوورتی ٹیکا (۱۹۳۷ء)، ونے سوتر (۱۹۴۳ء)

تبتی قواعد

تبتی بال شکشا، (۱۹۲۳ء)، پاٹھاولی (۱۹۲۳ء)، تبتی ویاکرن (۱۹۲۳ء)

راہل تو گھمکڑ تھے ہی لیکن ان کا گھومنا پھرنا سیر و تفریح کے لیے نہیں بلکہ واقفیت اور آگہی کے لیے تھا۔ ان کی زندگی سفر در سفر گزرتی رہی، رنگ و نور کے سیلاب میں اڑتے رہے، انجان جگہوں پر بھی اندھیری راتوں میں جگنو کی طرح اپنی چمک دمک دکھلاتے ہوئے دوڑتے رہے۔ عزم بالجزم پر قائم رہے۔ صحرا کے کسی مسافر کی طرح صحرا میں گم نہیں ہوئے بلکہ اپنا ذہنی اور دماغی کرتب دکھلاتے رہے۔ پوری دنیا ان کی نگاہوں میں ایک چمن تھی، کسی بھی لچکتی شاخ پر کار آشیاں بندی آسان تھا، تنگیٔ داماں کا احساس نہیں ہونے دیا، صبح کاذب دم توڑتی رہی اور صبح صادق اُجالا پھیلاتی رہی، یہ بات سوچنے کی دعوت دیتی ہے کہ راہل کسنداہا سے اپنی اُڑان بھرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس کیوں پہنچے۔ بنارس دانش کدہ اور علم کا بھنڈار تھا، قریب تھا، رشتے داروں کی آمد و رفت سے اجنبیت دور ہوگئی تھی، سیاحوں کے لیے دلکش مقام تھا اور فن کار اپنی نگاہوں میں خوبصورتی کی کشتیاں کھیتے تھے، پورا شہر گنگا کے آئینے میں رُخِ رنگیں دیکھ کر انگڑائی لیتا تھا۔ اس کی فضا میں آتما اور پرماتما کی صدا گونجتی تھی، ہندوؤں کا کعبہ تھا اور اس کے چہرے پر بین الاقوامی رنگ چڑھا ہوا تھا، اردو کے مشہور شاعر غالب بنارس کے متعلق اپنے خیالات کی جھلکیاں مثنوی "چراغِ دیر" میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تعالی اللہ، بنارس چشم بد دور ۔ بہشتِ خرم و فردوسِ معمور

(سبحان اللہ، بنارس کو خدا نظر بد سے بچائے، یہ ایک مبارک جنت ہے، یہ بھرا پُرا فردوس ہے۔)

کہ ہر کس کاندراں گلشن بمیرد ۔ دیگر پیوند جسمانے نگیرد

(کہ جو شخص اس باغ میں پران چھوڑے اس کی آتما (نروان حاصل کر لیتی ہے) پھر سے جسم کی مادیت سے میل نہیں کھاتی۔)

چمن سرمایۂ امید گردد ۔ بمُردن زندۂ جاوید گردد

(اُس کی امید (نجات) کا سرمایۂ چمن بن جاتا ہے کہ وہ مر کر زندۂ جاوید ہو جائے گا۔)

شگفتے نیست از آب و ہوائش ۔ کہ تنہا جاں شود اندر فضائش

(بنارس کی آب و ہوا کو دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی فضا میں صرف آتما ہی آتما رہے۔)

زتابِ جلوۂ خویش آتش افروز
بتانِ بت پرست و برہمن سوز

(اپنے جلوے کی دمک سے شعلہ اٹھا دینے والی، ایسی مورتیاں جو خود مورتی پوجا کریں لیکن برہمن کو جلائیں۔)

زسانده از ادائے شست وشوئے
بہر موجے نوید آبروئے

(اشنان کرنے کی وہ ادا کہ ہر ایک موجِ دریا کو آبرو کی نوید پہنچ جائے)

بسامانِ دو عالم گلستاں رنگ
زتابِ رُخ چراغانِ لبِ گنگ

(دونوں دنیاؤں کے سروسامان کے ساتھ وہ باغ کی رنگینی ہیں (ایسی کہ) ان کے چہروں کی روشنی سے گنگا کنارے چراغاں ہوتا ہے۔)

قیامت قامتاں مژگاں درازاں
زمژگاں برصفِ دل نیزہ بازاں

(ان کے قدوقامت کیا ہیں، لمبی لمبی پلکیں، جن پلکوں سے دل کی صف پر برچھیاں لگیں۔)

زتابِ جلوہ ہا بیتاب گشتہ
گہرہا در صدفہا آب گشتہ

(حسینوں کے جلوے دیکھ کر، موتی ایسے بے قرار ہوتے ہیں کہ سیپ کے اندر ہی پانی ہو جاتے ہیں۔)

مگر گوئی بنارس شاہدے ہست
زگنگش صبح و شام آئینہ در دست

(یوں کہو کہ بنارس اک دلربا حسین ہے، جس کے ہاتھ میں صبح و شام (سنگار کے لیے) گنگا کا آئینہ رہتا ہے۔)

محسن کاکوری کا یہ شعر جیسے احساس کی گت پر چاندی گلاتا ہے:

سمت کاشی سے چلا جانبِ متھرا بادل
برق کے دوش پہ لائی ہے صبا گنگا جل

بنارس کا سفر ان کی زندگی کا بڑا اہم اور ٹھوس قدم تھا، وہاں وہ دھرم شالے میں ٹھہر گئے۔

اور سنسکرت پڑھنے میں لگ گئے، سنسکرت اور مذہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۲۰-۱۹۱۴ء تک آگرہ میں مسافر ودیالیہ میں پڑھنے اور پڑھانے میں لگ گئے۔ اب ان کے من میں سیاحت کا شوق کروٹ لینے لگا۔ اور اندر شدید جنون پھیلنے لگا۔ راہل لذت پسندی کی ظلمتوں میں رہنے کے قائل نہیں تھے، ان کے ذہن کدے میں ہر وقت تجسس کی لہریں ٹھاٹھیں مارتی تھیں۔ ان کے خیالات کی گود سے آفتاب مہتاب اٹھتے تھے۔ سیاست کے گرم جھونکوں نے جب ان کے خون کو گرمایا تو اس میدان میں بھی نکل پڑے۔ کرگ میں چار ماہ قیام رہا۔ ۲۷-۱۹۲۱ء تک چھپرا میں موجود رہے۔ سیلاب زدہ لوگوں کی مدد کرتے رہے، ستیہ گرہ کرتے رہے اور جیل کی ہوا کھاتے رہے، چھ ماہ جیل میں رہنے کے بعد رہائی ہوئی، ضلع کانگریس کے سربراہ بنے، پھر ڈیڑھ ماہ کے لیے نیپال پہنچ گئے۔ واپسی میں ہزاری باغ جیل میں پہنچ گئے جب سیاست سے دل اچاٹ ہوگیا تو ۱۹۲۷ء میں لنکا کی طرف رخ کیا۔ لنکا میں انیس ماہ رہے۔ پھر نیپال کی طرف چل پڑے۔ وہاں کتنے دن رہے اس کی کوئی جانکاری نہیں، ہاں تبت میں سوا سال رہے پھر ہندوستان آگئے۔ اب پھر دوبارہ ستیہ گرہ میں دلچسپی لینے لگے، پھر لنکا پہنچ گئے۔ ۳۴-۱۹۳۲ء تک یورپ اور انگلینڈ کی سیر کرتے رہے۔ پھر لداخ اور تبت کا سفر شروع ہوا۔ پھر ان کے سفر میں جاپان، کوریا، منچوریا اور سوویت یونین کی خاص جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں ایران، ۱۹۳۶ء میں سوویت یونین کا سفر کیا، ۱۹۳۷ء میں تبت پہنچ گئے۔ ہندوستان کی واپسی کے بعد پھر چین کے سفر کے لیے کمر باندھ لی۔ وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر لنکا جانا ہوا۔ ان کا مختلف ممالک میں بار بار جانا ایسے ہی تھا جیسے چڑیا اپنے بچّوں کو چارہ کھلانے کے لیے بار بار گھونسلے میں جاتی ہے۔ اس لیے ان کے بار بار سفر کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ نہیں معلوم کہ عرب کب گئے لیکن چھ ماہ تک وہاں قیام رہا۔ ان کے سفر کی راہوں میں قطار اندر قطار چراغ روشن ہیں اور ان کے قدموں کے نشان سنگِ میل بنے ہوئے ہیں۔ راہل کے سر پر تو جہانگردی کا بھوت سوار تھا۔ سیاحت کرتے ہوئے زبان، سیاست، تہذیب، تاریخ وغیرہ کے پیچ و خم سے آشنا ہوئے۔ اس راستے میں ریگزار تھے تو مشاہدے کی ہری بھری وادیاں اور گلزار بھی تھے، ایک طرف سفر کی دشوار گذار گھاٹیاں تھیں تو دوسری طرف منزلِ مقصود کے سنگِ میل خود بڑھ بڑھ کر ان کا خیر مقدم

کرتے تھے۔ خاک وطن کی کشش زور مار مار کر تھک گئی لیکن ان کو عزم سے ہٹا نہیں سکی۔ ان کے نزدیک کتاب فطرت ان کی مقدس کتاب تھی جس کو پڑھتے رہے۔ انسان کبھی دھوکا دیتا ہے کبھی دھوکا کھاتا ہے۔ راہل نے نہ کبھی دھوکا دیا نہ دھوکا کھایا، یہی ان کی کامیابی کا راز تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ ان کا سایہ اور قلم چلتا رہا۔ وہ اپنے ذہن کے صحرا اور وادی کی سیر کرتے رہے۔ وہ کہا کرتے تھے مجھے جس چیز کی تلاش تھی وہ مل گئی۔

راہل آزادی کو پسند کرتے تھے، انسان سے محبت کرتے تھے قومی جذبات سے بھرے تھے، اس لیے سیاست سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ شروع شروع میں پوری سرگرمی کے ساتھ کانگریس میں شامل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی کی چلائی گئی تحریک نان کوآپریشن میں شامل ہوئے وہ انسانیت اور غربت کی گہرائی میں ڈبکی لگاتے رہے لیکن جب کانگریس کی سیاست شرافت آمیز شرارت نظر آنے لگی تو انسان کے بھیس میں انسانیت تلاش کرتے ہوئے کمیونسٹ ہو گئے۔ وہ صرف قیاس اور نظریات تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی قدم اٹھانے میں پس و پیش نہیں کیا۔ کسان اندولن میں شریک رہے۔ صوبہ بہار میں دستور تھا کہ زمیندار اپنی زمین بٹائی پر دے دیا کرتے تھے، جب یہ قانون بنا کہ جو کسان تین سال یا اس سے زیادہ دنوں تک زمین پر قابض رہے گا تو وہ زمین کا مالک ہو جائے گا۔ اس ڈر سے کہ زمین نکل نہ جائے زمیندار اپنی زمین تھوڑے دن کے بعد نکال کر کسی دوسرے کسان کو دینے لگے، کسان زمین چھوڑنے کو تیار نہیں ہوئے تو لڑائی جھگڑا شروع ہونے لگا۔ راہل اس اندولن میں کسانوں کے ساتھ ہو گئے۔ مزدوروں کو دُکھ درد سے چھٹکارہ دلانے کے لیے ساتھیوں کی مدد کا بھی سہارا لیتے تھے۔ ایک زمیندار نے کسی کسان کا کھیت اپنی بیوی کے نام کرا دیا اور راہل اپنے ساتھیوں کے ساتھ کھیت پر قبضہ کرنے گئے، اُدھر بھی تیاری تھی، مار پٹائی ہوئی، زمیندار کے مہاوت کے ہاتھوں راہل کا سر پھوٹ گیا اور جیل چلے گئے، لیکن مہاوت پر آنچ نہیں آنے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مہاوت تو زمیندار کا آدمی تھا، مالک کا حکم بجا لایا، اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ۱۹۴۹ء میں بمبئی میں منعقدہ آل انڈیا ہندی ساہتیہ سمیلن کے صدر راہل تھے، اُردو کے بارے میں کہہ دیا کہ یہ کوئی زبان نہیں ہے۔ چونکہ وہ کمیونسٹ پارٹی کے ممبر تھے اس لیے پارٹی کے سکریٹری پی۔ سی۔ جوشی کو اعتراض

ہوا تو انھوں نے پارٹی سے استعفیٰ دے دیا لیکن پھر پارٹی میں شامل ہو گئے۔ یہاں پر احساس
ہوتا ہے کہ جس طرح انھوں نے پہلی بیوی رام دلاری کی طرف سے بے اعتنائی برتی اسی طرح بچپن
کی پڑھی ہوئی زبان اُردو کے ساتھ بے رُخی سے پیش آئے۔ اس وقت پارٹی کا ممبر بننا آسان
نہیں تھا۔ سارنگ میں پوشیدگی کے ساتھ جب جیس پارٹی ممبر بنے اس کے اندر راہل اور دوسرے
ساتھی علی اشرف بھی شامل تھے۔ جس زمانے میں راہل کیمونسٹ علوم کا مطالعہ کر رہے تھے تو
اینگل (F. Engel) کی یہ بات دماغ میں بس گئی کہ شروع شروع میں انسان جب مختلف
قبائل میں بٹا ہوا تھا تو جو قبیلہ گوشت کھاتا تھا وہ ذہنی طور پر زیادہ ہوشیار ہوتا تھا بہ نسبت
سبزی کھانے والوں کے۔ یہاں ایک دلچسپ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب وہ بمبئی راج بھون کیمونسٹ
پارٹی کے دفتر میں موجود تھے، کھانا ساتھ کھاتے تھے۔ ہفتے میں صرف ایک روز گوشت ہوتا تھا
باقی دنوں میں سبزی ہوتی تھی۔ راہل گوشت بہت زیادہ کھاتے تھے، ان کو سبزی پسند نہیں تھی تو
بھنڈی بازار جاکر امروہہ ہوٹل میں گوشت کھایا کرتے تھے۔ ایک کوئی سید صاحب نے کسی برہمن عورت
سے شادی کی تھی جن سے دو لڑکیاں دلشاد اور لیلیٰ تھیں جو کیمونسٹ پارٹی میں کام کرتی تھیں لیکن
مذہب کے بارے میں ماں کے عقیدے سے زیادہ متاثر تھیں۔ دو غیر مسلم کیمونسٹ ممبران سے
ان کی شادیاں ہوئی تھیں، راج بھون کا دستور تھا کہ ہاتھ کا لکھا ہوا یا ٹائپ وال پیپر چپکا دیا جاتا
تھا۔ ایک روز ان دونوں لڑکیوں نے اُس وقت کے مشہور آرٹسٹ سنیل جین کی مدد سے ایک
کارٹون بنوایا جس میں راہل کو گوشت کھاتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور ان کے دماغ کی لہریں نکلتی
ہوئی نظر آرہی تھیں۔ یہ کارٹون دیوار پر لگادیا گیا تھا۔ اس کو دیکھ کر راہل بھی محظوظ ہوئے لیکن
گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ اخیر زمانے میں بدھ مذہب کے معتقد اور بہی خواہ مہاراجہ اشوک
کے مطبخ میں مور اور ہرن کا گوشت پکنا بند ہوگیا لیکن کیدار ناتھ پانڈے راہل ضرور ہوگئے مگر
گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ ان کا خیال تھا کہ گوشت کھانے سے انسان تندرست اور
ذہین ہوتا ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ سوویت یونین جانے کے بعد وہاں کے کیمونسٹ
دانش وروں کے ساتھ مل کر تبادلۂ خیالات اور کیمونزم کے سمجھنے میں آسانی ہوئی۔ صرف ماسکو اور
لینن گراڈ تک اپنے کو محدود نہیں رکھا بلکہ روس کے مختلف مقامات پر پہنچ کر معلومات حاصل

کرتے تھے۔ اسی دوران اُن کو متعدد دانش وروں سے ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ ان کے عملی تجربات سے متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں قابلِ ذکر ہستی صدرالدین عینی کی ہے جو بخارا کے قریب ایک مقام غجدوان کے ایک گاؤں قشلاق ساکتری میں پیدا ہوئے جو آج شاید تاجکستان کی سرحد کے قریب ہے۔ یہ ایک معمولی سے کسان کے بیٹے تھے، کھیتی کے علاوہ کپڑا بُنتے، پیستے، چکّی چلاتے اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرتے تھے۔ والدہ بھی ایسے کاموں میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ عینی کی تعلیم بخارا کے اسکول میں ضرور ہوئی لیکن مالی پریشانی دور نہیں ہوئی۔ اسکول میں جھاڑو لگانا، آتش دان کے لیے لکڑی مہیا کرنا، گھوڑوں کی دیکھ بھال کرنا، بازار جاکر عورتوں کی فرمائش پوری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ ذاتی طور پر کسانوں کی حالت کا مشاہدہ کرنے نکل جاتے۔ دھیرے دھیرے ترقی کرنے کے بعد اعلیٰ مرتبے حاصل ہوتے رہے۔ راہل اور عینی کے خیالات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ راہل سفر کی سیڑھیوں کے ذریعے عظمتوں کی بلندیوں پر پہنچ گئے، لیکن سفر میں ہر دم اور ہر جگہ وطن یادوں کے جھروکوں سے جھانکتا رہا۔ خیالات بغیر زہر کے ڈنک مارتے رہے۔ تنہائی ڈستی رہی۔ تکلیفوں اور پریشانیوں کے زہریلے ناگوں کی پھنکاروں سے بچتے بچاتے ہر دم رواں دواں رہے۔ انسان چاہے جہاں بھی رہے لیکن وطن کی یاد جیتی جاگتی آنکھوں میں ٹیس اٹھاتی رہتی۔ یاترا کا ذائقہ ان کے لیے بڑی چیز تھی لیکن گاؤں کے راستے اُن کو پکارتے رہے، وہ گھر کا راستہ نہیں بھولے تھے، ان کا گاؤں پندہا باغوں اور کھیتوں کے درمیان فطرت کی آغوش میں پایا جاتا ہے۔ پنڈتوں، اہیروں، کہاروں اور اچھوتوں کی شکل سے چالیس پچاس گھر ہوں گے۔ وہ اپنے گاؤں سے اس عزم کے ساتھ نکلے تھے کہ پچاس برس بعد واپس ہوں گے، لیکن وطن نے ان کو پینتیس برس بعد ہی کچے دھاگے میں بندھوا دیا۔ پندہا کو نہ وہ بھولے تھے نہ اس سے روٹھے تھے، وہ صرف علم اور سچائی کے بھوکے تھے اور نکل پڑے تھے۔ اب بوجھل بوجھل واپس ہوئے تھے، جس طرح سے بارش کی وجہ سے دھرتی کی کوکھ ہری ہو جاتی ہے، اسی طرح راہل کی آمد سے پندہا کی رگ رگ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ باغوں میں درختوں کی ڈالیاں جھوم رہی تھیں۔ آم کے ہرے ہرے پات سبز چیری کو شرمانے لگے، چرواہوں نے

ان کی طرف طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے گردن موڑے ہوئے جانوروں کو ڈنڈا مار کر ہنکایا۔ بگڑیل بیل نے ان کا پھنکارے سواگت کیا، بچے بچیوں نے گھور کر دیکھا، بڑے بوڑھوں نے گردنیں اٹھا کر ہاتھوں پر ہتھیلیاں رکھ کر تاکا، اجنبی کی طرح وہ گھر کے پاس کنویں کی جگت پر خاموش بیٹھ گئے۔ پیٹھ پورب کی طرف تھی، منہ پچھم کی طرف (گھر کی جانب) تھا، اس وقت وہ کرتا، چوڑی مہری کا پائجامہ اور چپل پہنے ہوئے تھے، ایک کندھے پر جھولا دوسرے پر کمرہ لٹکائے ہوئے تھے۔ کسی نے پہچانا نہیں۔ محلے والوں کے درمیان کھسر پھسر ہونے لگی۔ نہ کسی سے بولتے تھے نہ کچھ کہتے تھے، چپ چاپ بیٹھے تھے۔ سب دیکھ دیکھ کر لوٹ جاتے تھے۔ جب زیادہ کھلبلی مچی تو گاؤں کے بزرگ ترین لوہر پاٹھک بلائے گئے، وہ غور سے پہچاننے کی کوشش کرتے رہے، پھر یکایک بول پڑے۔ "یہ تو کدروا ہے۔" ایک بوڑھی عورت نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا "کیدار، ہوا اٹوٹ پتھر ہو جا"۔ راہل اپنے جھولے کے اندر کپڑا، مٹھائی وغیرہ لائے تھے۔ لوگوں کے درمیان تقسیم کیا۔ دوسرے روز گاؤں والوں نے بھوج دیا اور خوشی منائی گئی۔

آج راہل کا گھر مٹی، اینٹ، پتھر کے بوجھ سے آزاد ہے۔ بے در و دیوار کے گھر پر آسمان شبنم افشانی کرتا ہے۔ شبنم کی تازگی اور ستاروں کی پاکی کا گہوارہ ہے۔ مسکراتی ہوئی صبح اس کا خیر مقدم کرتی ہے، شام دھندلکوں میں نہاتی ہے۔ رات کی ڈھلی ہوئی چاندنی میں یہ زمین سنورتی ہے۔ آج یہاں تقریباً دو سو گز زمین کے رقبے میں آم، امرود، پپیتا اور کیلے نظر آتے ہیں، سحر خیز پرندے ان کی لچک دار شاخوں پر پھدک پھدک اور جھول جھول کر کتابِ فطرت کا سبق دہراتے ہیں اور پورے ماحول کو شرابور کرتے ہیں۔ پچھم اور دکھن کے کونے کونے پر سفید رنگ کا ان کا جنم استھان بنا ہوا ہے۔ اس چاندی کی گھڑ تھری پر ایک مٹی کا گھڑا رکھا ہوا ہے، اس کے اوپر پیچ و خم کے ساتھ بنی ہوئی لکیریں اس طرح نظر آتی ہیں جیسے نکھرے ہوئے چہرے پر بکھری ہوئی زلفیں۔ بظاہر گھڑا خالی نظر آتا ہے لیکن اس میں راہل کی یادیں اس طرح موجود ہیں، جس طرح گلاب میں پنکھڑیاں سکڑی اور چپکی رہتی ہیں۔ جنم استھان کی لمبائی تقریباً ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر، چوڑائی ایک میٹر تیس سنٹی میٹر اور اونچائی ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر ہے۔ پاس میں تاریخی کنواں بھی موجود ہے۔ جس میں لکھوریا یا گتیا یا لاہوری اینٹیں لگی ہوئی ہیں۔ اسی کنویں کی جگت

پر راہل آکر بیٹھے تھے۔ اب اس کے اندر تاریکی پیروں میں خاموشی کی پائل باندھ کر اتر گئی ہے،
کبھی یہ گاؤں کی لڑکیوں کا پنگھٹ تھا، ہنسی کے فوارے چھوٹتے تھے، راز و نیاز کی باتیں ہوتی
تھیں لیکن یہ کنواں ایک راز کی حیثیت سے سارے راز اپنے سینے میں چھپا لیتا تھا۔

جون کا مہینہ تھا، میں پنڈبا میں موجود تھا اور راہل کی یاد رنگ و نور کا سیلاب اُٹھا رہی
تھی، اسی لمحہ ایک دیوی نے راہل کا فوٹو عنایت کیا، جس کے چہرے پر دلاری دیوی کا تقدس
اور پریت کا رنگ جھلک رہا تھا، یہ دیوی ہندو تہذیب کی جیتی جاگتی تصویر تھی۔ ضیافت میں روایتی
جھجک نہیں پائی جاتی تھی، چھوت چھات سے الگ وہ تو انسانیت کی دہلیز پر کھڑی تھی۔ فوٹو دیکھنے
کے بعد راہل مجھ سے اور میں راہل سے مخاطب تھا۔ راہل کی شخصیت جسمانی طور سے صحت مند اور قابل
رشک تھی، جسم کے اندر گوتم بدھ اور سبھاش چندر بوس کی جھلک پائی جاتی تھی، بچپن میں
سبھاش چندر بوس کو دیکھا تھا۔ میرے تصوّر نے دونوں کو برابر پلڑوں میں تول دیا۔ دُہرا، گٹھیلا اور
قد آور بدن، کھلی ہوئی پیشانی بھنچے اور پتلے ہونٹوں پر بولتی ہوئی خاموشی، کھڑی اور پتلی ناک، کھلی
اور اُبھری ہوئی آنکھیں، گردن نہ لمبی نہ کوتاہ، کان اوسط درجے کے، گال نہ اُبھرے نہ پچکے۔
ناک کے قریب سکڑے ہونٹ، سر کے اوپر اوسط قسم کے کھڑے بال، خوبصورت خد و خال کے ساتھ
چہرے پر غضب ناک سچائی تڑپ رہی تھی، آخری عمر میں راہل بیوی بچوں کی فکر سے آزاد نہیں تھے۔
اندرون ملک اور بیرون ملک لنکا میں جد و جہد جاری رہی۔ اس وقت راہل سے بڑھا ہوا
ان کا سایہ نظر آتا تھا۔ ۱۹۶۰ء سے ان کی بیماریوں کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا۔ زیادہ تر کلکتہ
کے ایک اسپتال میں داخل رہے جس طرح سے چیل مرغی کے بچّے کی تاک میں لگی رہتی ہے اسی
طرح سے موت راہل کی گھات میں لگی ہوئی تھی۔ ۱۴ر اپریل ۱۹۶۳ء کو انھوں نے دارجلنگ میں
سنسار کی جیون پر لگی کیچلی کو اتار کر پھینک دی اور اپنے ابدی راحت کدے میں پناہ گزیں
ہوگئے۔ بدھ دھرم کے رسم و رواج کے مطابق ان کا کریا کرم ہوا۔ انتقال سے پہلے وہ
کوما میں تھے یعنی بے ہوش ہو گئے تھے۔ علاج کے سلسلے میں پنڈت جواہر لال نہرو نے ان کو
ماسکو بھیجا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

راہل کو بھرپور زندگی جینے کا موقع ملا، وہ باہوش اور نکتہ سنج شخصیت کے مالک تھے۔

دُنیا کو تجسس کی نظر سے دیکھا اور اپنی ذات میں غوطہ زن رہے۔ جس طرح سچائی اور دُکھی انسانیت کے سُکھ کی تلاش میں گوتم بُدھ اپنی بیوی یشودھرا اور گھر بار چھوڑ کر نکل گئے اسی طرح راہُل بھی رام دُلاری دیوی اور گاؤں گھر سے کٹ کر اسی راہ پر گامزن نظر آئے۔ بے پناہ امکانات پر نظر جمائے رہے۔ اپنے تجربات اور عمل کو اچھوتے کارناموں کی طرف منتقل کرتے رہے اور وقت کو لازوال بناتے رہے، اپنے مشاہدات کے گُل و گلزار کھلاتے رہے۔ کبھی لذت پرستی کے ظلمت کدے میں قدم نہیں رکھا۔ ان کو تو جہاں گردی کی دُھن سوار تھی۔ زندگی میں کبھی حرص و طمع نہیں کی بلکہ قناعت کی خنکی اور حرارت سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ چاپلوسی اور خوشامد کی ملمع سازی سے دور رہے۔ سماج کے توام میں پھنسی ہوئی مکھی کی طرح بے بس اور معذور نظر نہیں آئے، کسان اندولن میں شامل ہونا اور کمیونسٹ پارٹی اختیار کرنا ان کی انسان دوستی کا ثبوت ہے۔ آزادی ملنے کے بعد بھی اس آزادی سے مطمئن نہیں تھے۔ آزادی کے نئے سورج کی کرنیں عوام کے چہرے پر نہیں پڑتی تھیں۔ ہمالیہ کے کلس ضرور جگمگائے لیکن دھرتی پر اندھیرا چھایا رہا۔ ان کی نگاہوں میں اب بھی انسانیت کی خرید و فروخت ہوتی ہے، غریبوں کے سر پر پہاڑ توڑے جاتے ہیں۔ اور حکمرانوں کے دل پتھر کے بنے ہوئے ہیں۔ بعض پتھروں کے درمیان سے نہریں اور چشمے نکلتے ہیں اور کچھ پتھر نرم بھی ہوتے ہیں لیکن سرمایہ داروں کا دل کبھی نرم نہیں ہوتا ہے۔ اب بھی عوام کی رگوں میں غلامی کا خون گردش کرتا ہے اور وہ بے بسی کے عالم میں زندہ ہیں۔ ان کی آنکھوں سے قہرناک اور زہرناک روشنی نکلتی ہے اور ذہن سے دہکتے ہوئے شعلے کے فوارے چھوٹتے ہیں۔ ایک طرف انسانیت سسک سسک کر دم توڑتی ہے تو دوسری طرف سرمایہ داری کی بہیمیت نت نئے روپ دکھاتی ہے۔ دھاندلی کو سچ کہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ دلال نما وکیلوں سے کچہریاں آباد ہیں، پانی کا سانپ بے زہر بھی ہوتا ہے لیکن سیاسی گروہوں اور گٹوں کے اندر کوئی بغیر زہر کے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ایسے ماحول میں راہُل کی آتما دھرتی کا رُخ کر سکتی ہے؟ وہ تن دھن اور دھن والوں کے درمیان کھڑی ہوئی دیوار کو گرانا چاہتے تھے، ان کو تاریخ سے گہرا لگاؤ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی سیر و سیاحت نے جغرافیے سے بھی رشتہ جوڑ دیا تھا۔ ان کے ادبی کارناموں کو بھلایا نہیں جا سکتا ہے۔ انھوں نے ثابت کیا کہ کس طرح سنسکرت

کی کوکھ سے ہندی بیٹی نے جنم لیا' اپنی ان تھک کوشش سے بہت سے ادبی کارناموں کو دیوناگری میں تبدیل کیا اور کھڑی بولی کے دریا بہادیے۔ ہندی ادب کے اندر بنگالی ادب آنکھ مچولی کھیل رہا تھا۔ بتلایا کہ یہ ہندی ادب کا اٹوٹ انگ ہے' قصوں اور کہانیوں کے اندر نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کے اندر انسان بے پناہ قوتوں اور کمالات کا مالک ہے۔ ہر خول کے اندر کوئی نہ کوئی صداقت پنہاں نظر آئی' دیہات کے سادہ لوح انسان رقص اور نغمے کے اندر کوئی نہ کوئی شعور ضرور رکھتے ہیں' بہت سی چیزیں ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں کیوں کہ دھرتی کا یہ عظیم ورثہ ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے معمولی چیزیں بھی ان کے دل کو چھو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے گاؤں میں ایک غریب کسان کی بیوی مٹر پھلی چھیل رہی تھی کہ اس کا سالن بن جائے گا اور کھانے کے کام آئے گا۔ مٹر کے دانے برتن میں رکھنے کے بعد وہ کسی کام سے اندر گئی واپس آکر دیکھا کہ بچے مٹر کے دانے سب کھا گئے' اس نے ماتھے پر ہاتھ رکھ لیا۔ اس تاثر کے تحت انھوں نے ایک خوبصورت کہانی لکھ دی۔ ان کے گاؤں کا ایک کسان ہل چلا رہا تھا' اپنے ساتھی سے مخاطب ہوکر کہنے لگا۔ یہ دھرتی ایک دن اپنے پیا کے گھر پہنچ جائے گی۔ اس جملے میں ان کے عزم اور ادب کی جھلکی نظر آتی ہے۔ ادب میں پینترے بازی کے بجائے زبان اور دماغی کرتب دکھلاتے رہے۔ بچپن میں کٹر مذہبی پنڈت تھے' پھر آریہ سماج دھرم اختیار کیا اور آخیر میں بدھ مذہب کے ماننے والے تھے' یہاں تک کہ گوتم بدھ کے بیٹے راہل کے نام کو اپنالیا۔ مذہب کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ باندھ کے بیچ میں جو لکڑی ہوتی ہے جس کے نیچے سے پانی بہتا رہتا ہے' انسان اس کے اوپر سے گزر جاتا ہے لیکن بیڑے کو اپنے کندھے پر لیے نہیں پھرتا ہے' یہ ان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ جو کچھ انھوں نے سوچا اس پر عمل کیا اور کامیاب رہے' ان کے کارنامے ہڑپا' موہنجوڈارو' کھجوراہو' ایلورا اور اجنتا سے کم نہیں ہیں۔ جس طرح آسمان سے بہت سے ستاروں کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچ پائی ہے اسی طرح ان کے بہت سے کارناموں سے ناواقفیت کا احساس ہوتا ہے۔ میری دو آنکھیں اس آسمان کی اختر شماری نہیں کرسکتی ہیں' اپنے کو بے بس اور نارسا پاتا ہوں' لیکن راہل نے جو ہمیں علم کا قرض دیا ہے یہ علم ہم دوسروں تک پہنچا کر اس قرض کو ادا کرسکتے ہیں' ورنہ سیاہ اُجالا راہل کو ہماری آنکھوں سے چھپا دے گا۔

◆◆

حواشی

۱۔ نظام آباد (اعظم گڑھ) کے تاریخی پس منظر، جغرافیائی حیثیت، صنعتی انفرادیت اور شطاری سلسلے سے متعلق معلومات ڈاکٹر ظفر الاسلام کی ریڈیائی تقریر سے ماخوذ ہیں۔

۲۔ ہندی ساہتیہ کوش (حصہ دوم، طبع اوّل) وارانسی گیان منڈل، سمبت ۲۰۲۰

۳۔ لچھمی پاٹھک راہل کے خاندانی چچا ہیں۔ ابھی جلد ہی نظام آباد کالج کی خدمات سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ پنڈت مول چند اُپادھیا کر بابر کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ذریعے پندہا گاؤں کی واقفیت حاصل کرنے کے بعد جون کے مہینے میں وہاں پہنچ گیا جہاں وہ خندہ پیشانی سے پیش آئے، ان کو تعجب اور خوشی ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ 'ورا سلامک اسٹڈیز سے تعلق رکھتے ہوئے میں راہل کے بارے میں کچھ جاننا چاہتا ہوں، بڑی خوشی کے ساتھ راہل کے مکان کی جگہ، ان کی دوسری چیزوں اور گاؤں کو دکھاتے رہے۔ یہیں پر پہلی مرتبہ راہل کا فوٹو دیکھنے کا اتفاق ہوا، کہنے لگے کچھ دن پہلے کلکتہ سے فلم انڈسٹری سے کچھ لوگ فلم سازی کے لیے آئے تھے۔ بہت سے فوٹو کھینچ کر لے گئے۔ اترپردیش کے راجپال موتی لال ووہرا آئے تھے۔ راہل کے نام پر ایک پرائمری اسکول قائم کر گئے ہیں، جس کی مختصر سی عمارت گاؤں کے مشرقی جانب ہے۔ چند روز پہلے کیفی اعظمی اپنی بیگم کے ساتھ آئے تھے۔

۴۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۵۔ راوی لچھمی پاٹھک

۶۔ راوی کنھیا سنگھ

۷۔ جناب گرجیش تیواری "ورک ان پروگریس ریکارڈنگ پروپیگنڈہ آف دی آئیڈیالوجی آف راہل" نام کی تنظیم کے رُکن ہیں۔

۸۔ راوی گرجیش تیواری

۹۔ علی اشرف کمیونسٹ خیالات اور ارادوں کے ساتھ زندگی گزارتے رہے۔ جب کمیونسٹ پارٹی انڈر گراؤنڈ تھی تو سارنگ کے اندر جو بیس ممبران بنے تو اُس میں راہل کے ساتھ یہ بھی شامل

تھے۔ بہار کے رہنے والے ہیں، علی گڑھ میں رہائش اختیار کرلی ہے۔

۱۰۔ راوی لچھمی پاٹھک۔

۱۱۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

۱۲۔ راوی کنھیا سنگھ

۱۳۔ راوی کنھیا سنگھ

۱۴۔ محمد انصار اللہ۔ قدیم متن، حصہ اول، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء

۱۵۔ ڈاکٹر رحمت اللہ۔ شبلی نیشنل کالج کے شعبہ ہندی کی سربراہی سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ ہندی ادب کے ساتھ ساتھ سنسکرت، فارسی اور اردو سے گہرا لگاؤ ہے۔

۱۶۔ ہندی ساہتیہ کوش۔

تبصرے

کتاب : مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)
ناشر: گورنمنٹ کالج، اٹک (پاکستان)
صفحات: ۴۴۰ قیمت : غیر مرقوم

۱۹۹۸ء کے سال کو جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ایک اہم موڑ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اہم اس لیے کہ اس کے ایک نمایاں خطّے میں جو ہندوستان اور پاکستان پر مشتمل ہے اور جسے ہم برصغیر کہتے آئے ہیں اور جو ایک تہذیبی اور ثقافتی یک رنگی اور اتصال کا منظر ہے اُس نے گزشتہ نصف صدی کے عرصے کے دوران حاصل کامرانیوں کے شمار اور ان کے حصول میں حائل رکاوٹوں اور ناکامیوں کے جائزے کا بیڑہ اُٹھایا اس کام کے لیے گزشتہ پچاس ساٹھ سال کے زمانے کا انتخاب اس لیے بھی کیا گیا تھا کہ دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے دونوں طرف کے عوام و خواص کی فکر کو متاثر کیا ہے۔ حساب سود و زیاں کا یہ عمل معیشت و معاشرت، تجارت و زراعت، صنعت و حرفت، سیاست و سفارت، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں علم و دانش وری اور ادب و ثقافت کو بھی ملحوظ رکھنا لازم تھا۔

ادب و ثقافت کے میدان میں باز آفرینی کا یہ عمل ہندوستان میں بھی ہوا اور پاکستان میں بھی۔ ہمارے یہاں گزشتہ پچاس برسوں میں مختلف اصناف میں جو کچھ لکھا گیا اس پر تعلیق و تبصرہ اور نقوش فردا کی روشنی میں مستقبل کے خطوط اُبھارنے کی جو کوششیں ہوئیں اُن سے ہم اب تک خاصے

واقف ہو چکے ہیں تاہم اس نہج پر پاکستان کے ادبی منظر نامے پر جو نقوش ابھرے ان کے بارے میں ہماری معلومات تشنہ تھیں۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ۱۹۲۴ء میں قائم کردہ گورنمنٹ کالج اٹک کے مجلّے مشعل کے جشن زریں نمبر نے بڑی حد تک ہماری اس تشنگی کو دور کرنے کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

یہ خصوصی شمارہ میں کالج کے مجلے میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۹۷ء تک شائع ہونے والی تحریروں کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور مدیر پروفیسر منظور احمد ہیں۔ مرزا حامد بیگ ہندوپاک کے ادبی منظر نامے پر باقاعدہ اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ ان کی تخلیقات اور تنقیدی و تحقیقی موضوعات پر دیگر تحریریں اور تراجم موقر جرائد میں پابندی سے شائع ہوتی رہی ہیں۔

زیر نظر انتخاب کا نقطۂ آغاز قرار داد پاکستان کے حوالے سے ابتدائیے کو بنایا گیا ہے کیوں کہ اس قرارداد سے کالج کو ایک خاص نسبت ہے۔ اسی قرارداد کے طفیل پاکستان دنیا کے نقشے پر ابھرا اور یہ کہ قرارداد پاکستان پیش ہونے کے دوسرے ہی دن یعنی ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو کالج کے طلبار نے ایک احتجاجی اجلاس کے ذریعے تحریکِ پاکستان کا آغاز کیا تھا۔

انتخاب میں تحریروں کو ان کے ہی اصناف اور مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً مضامین، افسانہ، طنز و مزاح، سفرنامہ، خاکہ، منظومات، نثر لطیف اور پنجابی تخلیقات اور تبصرے۔ فہرست میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ تحریر کے عنوان کے ساتھ اس کے سنہ اشاعت کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے

کالج کے انگریزی مجلے مارچ سے منتخب تحریروں کا حصہ اگرچہ مختصر ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس انتخاب کا کینوس خاصا ہے اور تحریروں کے مقابلے میں دقت نظر کا ثبوت ملتا ہے۔ علم و دانش کی روایات سے آگاہی اور اس کے حوالے سے ماضی اور حال کے تجزیے کی یہ ایک بھرپور کوشش ہے جس کے لیے مدیران اور ان کے رفقائے کار مبارکباد کے مستحق ہیں۔ سال سوم کے طالب علم فواد بیگ خصوصی مبارک باد کے قابل ہیں۔ جنھوں نے اس خصوصی شمارے کے سرورق کو سادہ اور دیدہ زیب ڈیزائن دیا۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب : تمھارے غم میرے
مصنف : ریوتی سرن شرما
ناشر : مصنف تقسیم کار ایشیا پبلشرز، دہلی
قیمت : اسّی روپے

اُردو ڈرامے کا اعتبار قائم کرنے والوں میں ریوتی سرن شرما کی حیثیت کئی سطحوں پر نمایاں ہے۔ انھوں نے ریڈیو، ٹی وی اور اسٹیج، تینوں کے لیے ڈرامے لکھے ہیں۔ مقبولیت بھی انھیں ہر میدان میں ملی۔ ریوتی جی کی ادبی سرگرمیوں کا سلسلہ پچھلے پچاس پچپن برسوں پر پھیلا ہوا ہے۔

ڈرامے کی صنف اپنی زمین اور اپنے زمانے سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں تو معاملہ کسی قدر کمزور رہا، لیکن ہندوستان کی علاقائی زبانوں، خاص کر بنگالی، مراٹھی، کنڑ اور ہندی میں اسٹیج کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ اسی لیے ان زبانوں میں ڈرامے کی مدد سے لکھنے والوں نے ایک سرگرم سماجی رول ادا کیا ہے۔ خود ریوتی جی کے ڈرامے بھی ہندوستانی ماحول اور معاشرے کے زندہ مسئلوں پر ایک تخلیقی تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب میں ریوتی جی کے چار کھیل شامل ہیں ــ تمھارے غم میرے، اندھیرے کا بیٹا، پُرانی حویلی اور چور۔ طبقاتی تقسیم اور ذات پات کے جھگڑوں سے لے کر سماجی انصاف اور اجتماعی تاریخ کی فرقہ وارانہ تعبیر تک، یہ ڈرامے کئی مسئلوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ گویا کہ سماجی تعہد اور وابستگی کی ایک توانا لہر ان تمام ڈراموں میں زیریں ارتعاش کی حیثیت رکھتی ہے۔

ریوتی جی کرداروں کے انتخاب اور پیش کش کے علاوہ زبان و بیان کے معاملے میں بھی ایک زندگی آمیز اور بے تصنع رویہ رکھتے ہیں۔ ان کی توجہ اس بات پر رہتی ہے کہ اسٹیج کے مطالبات کسی بھی موقع پر پیچیدہ اور معقولیت سے زیادہ نہ ہوں۔ اُردو اسٹیج کی مبہم اور معمولی صورتِ حال کے پیش نظر اس کتاب کی اشاعت ایک خاص معنی رکھتی ہے۔ ریوتی جی کا رویہ اُردو کی طرف اگر کچھ اور سرگرم ہو سکے تو اُردو اسٹیج ڈرامے اور ریوتی سرن شرما، دونوں کی حیثیت کا احساس و عرفان زیادہ عام ہوگا۔ ایک زمانے میں ریوتی جی کی اصل شناخت اُردو ڈراما نگار کی ہی تھی۔ ایک

بار پھر سے اُردو کی طرف اُن کی توجہ سے اُمید بندھتی ہے کہ یہ رشتہ اب پہلے سے زیادہ مضبوط ہوگا۔

شمیم حنفی

کتاب : **گماں کا صحرا**

مصنف : مصحف اقبال توصیفی

ناشر : مکتبہ شعر و حکمت، حیدرآباد

قیمت : ۸۰ روپے

برسوں سے ہمارے یہاں شاعری پر ایک تخلیقی اضمحلال کی سی کیفیت طاری ہے۔ معتدد اور معروف شاعروں میں بھی اکّا دکّا کو چھوڑ کر، بالعموم اپنے ماضی کی کامرانیوں پر قانع ہیں اور انہی کے واسطے سے یاد کیے جاتے ہیں۔ گماں کا صحرا مصحف اقبال توصیفی کی نظموں، غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے۔ اُن کی شاعری سے ہماری جان پہچان ساتویں دہے میں ہوئی تھی۔ جب ہماری مجموعی ادبی روایت ایک زبردست کش مکش اور تصادمات سے بھرے ہوئے ماحول میں سانس لے رہی تھی۔ توصیفی کے اشعار بہت جلد الگ سے پہچانے جانے لگے تھے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انھوں نے رسم و رہِ عام کی پابند جدیدیت کے گھیرے سے خود کو بچائے رکھا اور اپنا ایک الگ محاورہ وضع کرنے کی جستجو کی۔ وہ ٹکنولوجیکل تہذیب کے عالمگیر مسئلوں میں الجھنے کے بجائے اپنے من کی دنیا کے باسی بن گئے۔ خود اپنے لفظوں میں — "کچھ چھوٹی بڑی باتیں مجھے اس طرح جھنجھوڑتی ہیں کہ میں اچانک تاریکی سے روشنی میں آجاتا ہوں۔ دکھ سکھ، ہجر، وصل، انسانی رشتوں کے جھوٹ، اپنی ذات کی کمی، ساری شکلیں صاف دکھائی دینے لگتی ہیں۔" یہ ایک اعتراف ہی نہیں، وضاحت بھی ہے۔ اور اس وضاحت کی روشنی میں توصیفی کے شعری مزاج کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے شخصی ادراک کے محور سے خود کو کبھی الگ نہیں کیا۔ اسی لیے بہ ظاہر معمولی باتوں میں انھیں زندگی کی بعض بنیادی حقیقتوں کا سراغ ملتا ہے اور وہ کسی قسم کا پوز اختیار کیے بغیر، کوئی مقنعہ پہنے بغیر، پڑھنے والوں کو اپنے تجربے میں شریک کر لیتے ہیں۔

توصیفی کا لہجہ بالعموم سرگوشی کا یا خودکلامی کا ہے۔ لفظیات کے اعتبار سے بھی اُن کی شاعری

اپنا ایک خاص ذائقہ رکھتی ہے، بہت ارضی اور عنصرِ سادگی سے مالا مال، ایک معصومانہ تحیر اور بے ساختگی حس سے ہم محمد علوی کی شاعری کو پہچانتے ہیں، توصیفی کی نظموں اور غزلوں سے بھی صاف جھلکتی ہے۔ یہ ایک پُرکشش کتاب ہے اور اس کے اشعار ہمیں بار بار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

شمیم حنفی

کتاب : **مجھے بھی کچھ کہنا ہے**

مُصنفہ : **خیر النساء مہدی**

ناشر : **باقر مہدی 1/E روی ورشن، کارٹر روڈ، باندرہ (W) بمبئی**

قیمت : سو روپے

زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں، واقعات اور تجربوں کے آئینے میں اپنے آپ کو یا اپنے عہد کو سمجھنے کی کوشش عام افسانوی حقیقتوں تک رسائی کی ایک ذاتی کوشش ہے۔ حسبِ توفیق یہ تلاش ہر حساس روح کی سرگرمی کا حصہ ہوتی ہے لیکن اس سلسلے میں اہم اور ضروری یہ ہے کہ ایسی کسی تلاش کے نتیجے میں ہم جن بصیرتوں تک پہنچیں وہ دوسروں کے لیے بھی بامعنی اور توجہ کے لائق بن جائیں۔ زندگی کی عام واردات کو رقم کرنا اور اس میں ایک نیم تخلیقی یا فنی تجربے کا آہنگ شامل کر دینا، ہر ایک کے بس میں نہیں۔ خیر النساء مہدی کے چھوٹے بڑے مضامین اور تقریروں کا یہ مجموعہ اس تمہید کی روشنی میں پڑھا جائے تو ہم ایک خوش گوار تجربے سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک ذہین مبصّر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اپنے مشاہدات اور تاثرات کے بیان کا انھیں سلیقہ بہت ہے۔ اس کتاب میں بائیس مضامین شامل ہیں۔ موضوعات کا دائرہ شخصی یادوں، روزمرّہ زندگی کے عام معاملات، اپنی روایت اور تاریخ سے لے کر شعر و ادب کے مسائل تک پھیلا ہوا ہے۔ ان مضامین کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں صاف گوئی اور بے لوثی کے عناصر کی یکجائی نے انشائیے کے علاوہ حقیقت پسندی کا رنگ بھی پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال دیکھیے۔ مضمون بعنوان "میرے شوہر کے دوست" میں وہ لکھتی ہیں:

"میرے شوہر جن کا اسمِ گرامی باقر مہدی ہے، جنھیں میں بومو کہہ کر پکارتی

ہوں' جواب بومو سے بوبو ہوگیا ہے' اور یہ نام اب کتنا چھوٹا ہوگا۔ مجھے
پتہ نہیں۔ میری ان سے شادی کوئی رومانی حادثہ نہیں تھا۔ بس ہم دونوں
اپنے حالات سے بیزار تھے اس لیے ہم ایک ہوگئے' !

زندگی کی اتنی بڑی واردات کا اتنا سرسری اور سادہ بیان خیرالنساء مہدی کی داخلی تہذیب کا مظہر بھی ہے۔ وہ اعلیٰ سطحوں پر فارسی زبان و ادب کی استاد رہی ہیں' بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کرچکی ہیں۔ اور سب سے خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کا ادب بھی دل جمعی کے ساتھ پڑھا ہے۔ ان کے مترجمہ مضامین کا ایک مجموعہ کچھ برس پہلے سامنے آیا تھا اور اس کی پذیرائی ہوئی تھی۔ امید ہے یہ کتاب بھی دلچسپی سے پڑھی جائے گی۔

شمیم حنفی

کتاب : **مسدود راہیں**
ترجمہ اور تعارف : زاہدہ زیدی
ناشر : قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان۔ نئی دلّی
قیمت : ۱۲۹ روپے

زاہدہ زیدی کے تخلیقی مشاغل کی دنیا خاصی وسیع اور بھری پری ہے۔ وہ شعر کہتی ہیں' ڈرامے لکھتی ہیں' تنقیدیں لکھتی ہیں' ترجمے کرتی ہیں' ڈرامے اسٹیج کرتی ہیں' اور پچھلے دنوں تو انھوں نے ایک ناول بھی لکھ ڈالا۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں اظہار پر انھیں قدرت حاصل ہے۔ اُن کا مطالعہ ہندوستانی ادبیات کے علاوہ مغربی زبانوں کے ادب پر بھی پھیلا ہوا ہے اور کچھ موضوعات تو ایسے ہیں جن میں انھیں ماہر خصوصی کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ یہ کتاب مسدود راہیں اُن کے دائرۂ اختصاص میں آتی ہے۔

اس کتاب میں پانچ مغربی ڈراموں' کرسیاں (ایونیسکو)' بادشاہ سلامت خدا حافظ (ایونیسکو)' کمرہ (مینول دی بیدردلو) بندکمرہ (سارتر) اور شہ مات (بیکیٹ) کے تراجم شامل ہیں۔ ہر ڈرامے سے پہلے مصنف کا تعارف بھی دیا گیا ہے۔ اول الذکر چار ڈرامے تھیٹر کی اُس روایت سے

مسلک ہیں جسے "ایبسرڈ" کہا جاتا ہے' پانچواں ڈرامہ وجودی نوعیت کا ہے اور اس کے خدوخال بڑی حد تک واضح' مرتب اور منظم ہیں۔ زاہدہ زیدی چونکہ ڈراموں کے پروڈکشن کا سلیقہ اور طویل تجربہ بھی رکھتی ہیں اس لیے ان ڈراموں کی پیش کش میں بھی اسٹیج کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے

یہ پانچوں ڈرامے ہمارے زمانے کی انسانی صورت حال اور چلتے ہوئے مسئلوں کا احاطہ کرتے ہیں۔ خود زاہدہ زیدی کے لفظوں میں "انھیں ایک طویل استعارے یا Extended Metaphor کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اس عہد کا انسان جن سوالوں کے گھیرے میں ہے اور باطنی سطح پر جس آشوب میں گرفتار ہے' اسے سمجھنے میں یہ کتاب ہماری مدد کرتی ہے ترجمے میں اصل متن کی کیفیتوں کو بڑی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ تقریباً تمام کرداروں کا لہجہ اور زبان کم و بیش یکساں ہے۔

اُردو ڈرامے سے قطع نظر' جدید طرز احساس اور تصورات سے دل چسپی رکھنے والوں کو اس کتاب کا مُطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

شمیم حنفی

کتاب: پنڈت آنند نرائن مُلّا (حیات اور شاعری)

مُصنّف: ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری

صفحات: ۳۱۲ قیمت: ۱۵۰ روپے

ملنے کے پتے: انجمن ترقی اُردو (ہند)/ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ' نئی دہلی/ نصرت پبلشرز' لکھنؤ

پنڈت آنند نرائن مُلّا' اُردو زبان و ادب کے شیدائی تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اُردو زبان کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ شاعری میں مُلّا نے انسان دوستی' محبت' اخوت' اور بھائی چارے کا پیغام دیا۔ ان کی اُردو خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے یہ الفاظ تاریخی اہمیت اختیار کر چکے ہیں ـــــــ "اُردو میری مادری زبان ہے۔ میں مذہب چھوڑ سکتا ہوں' زبان نہیں۔"

زیر تبصرہ کتاب پنڈت آنند نرائن مُلّا (حیات اور شاعری) ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری کا

تحقیقی مقالہ ہے۔ یہ مقالہ پنڈت آنند نرائن مُلّا کی زندگی میں ہی پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تھا مگر اشاعت ان کی وفات کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں مُلّا صاحب کی حیات اور ادبی، سماجی، سیاسی اور علمی خدمات کے بارے میں مفصل طور پر لکھا گیا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ حیات اور شخصیت، جدید شاعری کا اجمالی جائزہ، آنند نرائن مُلّا کا شاعرانہ مقام؛ ان کے معاصرین کے آئینے میں، آنند نرائن مُلّا کی غزل گوئی، دیگر شعری اصنافِ نظم، قطعات، رُباعیات، آنند نرائن مُلّا کی نثری تخلیقات وغیرہ۔

حیات اور شخصیت پر یہ باب مُلّا کی حیات اور اس کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ مُلّا نے اُردو کے لیے پورے جوش و خروش کے ساتھ ایک تحریک چلائی۔ انھوں نے تعصب اور تنگ نظری کی فضا میں بھی اُردو زبان کی کھُل کر وکالت کی۔

"آنند نرائن مُلّا کی غزل گوئی" اور دیگر شعری اصنافِ نظم، قطعات، رُباعیات سے متعلق ابواب میں مصنّف نے ہمیں مُلّا کی شاعری اور اُن کی شاعری سے روشناس کرایا ہے۔

مُلّا نے خارجی واقعات کو دردمندانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ صرف خارجی نہیں رہے ان میں داخلی عنصر بھی شامل ہوگیا۔ ان کے کلام میں خلوص و صداقت کا عنصر لائقِ توجہ ہے۔

مُلّا زمانے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ مذہب کے نام پر، ذات اور فرقے کے نام پر جو بے گناہ انسانوں کا خون بہایا جاتا ہے انھوں نے اس کی پُرزور مذمّت کی۔ وہ ایک ایسے نظام کے خواہاں تھے جس میں انسان، انسان سے محبّت کرے؎

بڑھے گا سلسلہ جب ارتباطِ ملک و ملّت کا
تو اس زنجیر کو اک روز عالم گیر دیکھیں گے

یہ آنند نرائن مُلّا پر ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ توقع ہے کہ اس کتاب کو مقبولیت حاصل ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی

تجمّل حسین خاں

کتاب : میراثِ ہنر
مُصنّف : قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی
ناشر : مصنّف، تقسیم کاران مکتبہ جامعہ وغیرہ
صفحات : ۱۹۲ قیمت : دو سو روپے

میراثِ ہنر قاضی عبید الرحمٰن ہاشمی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر تحریر کیے۔ ان کی تنقیدی کاوشوں نے تقریباً ہر صنفِ ادب کا احاطہ کیا ہے۔ تنقید ہو یا تخلیق، نثر ہو یا شاعری، کسی کا بھی کوئی پہلو ان کے شعور کی دسترس سے باہر نہیں ہے۔ بیس مضامین پر مشتمل زیرِ نظر مجموعہ اس اعتبار سے خاصی نیرنگی کا حامل ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کو کسی ایک عہد تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں وہ ایک تسلسل کے قائل ہیں یعنی اُن کی فکر رواں امیر خسرو اور غالب سے ہوتے ہوئے فیض اور اختر الایمان کے جائزے پر قانع نہیں ہو جاتی بلکہ اُن کے بعد کی نسل کو بھی یکساں طور پر درخورِ اعتنا سمجھتے ہیں۔ اس تسلسل کے نمائندے فیض اور ساحر لدھیانوی بھی ہیں، اختر الایمان اور افتخار عارف بھی اور صلاح الدین پرویز اور اختر بستوی بھی۔

پرویز کے شعری مجموعے کنفیشن کو ادبی احتجاج کی صورت میں ایک بے نظیر تخلیق قرار دیتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر نے معاصر زندگی کی بے چہرگی کو نہ صرف بے نقاب کیا ہے بلکہ جدیدیت اور ترقی پسندی کے نعروں کے کھوکھلے پن سے بھی ہمیں آگاہ کر دیا ہے۔

مذکورہ قبیل کے شعرا سے آگے بڑھتے ہوئے ہاشمی صاحب نے بعض ان شعرا کی طرف بھی قارئین کو متوجہ کیا ہے جنھیں یا تو کم گوئی یا ادبی مراکز سے دوری نے شہرت کے اُفق پر اُبھرنے نہ دیا۔ اس حوالے سے قیصر زیدی مرحوم اور خلش گونڈوی کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اُن کے تئیں، جیسا کہ ہونا بھی چاہیے، مصنف کا رویّہ خاصا ہمدردانہ ہے۔

ہاشمی صاحب نے غالب کا مطالعہ دو پہلوؤں سے کیا ہے۔ ایک ہے ان کے اس شعر کی تفہیم کہ

ہوں گرمیِ نشاطِ تصوّر سے نغمہ سنج میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں

اور دوسرا پہلو ہے خطوطِ غالب میں بشری عناصر کی تلاش کا۔ اول الذکر میں غالب کی تصوراتی کائنات کی وسعتوں کو کھنگالتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غالب کی حال سے ناآسودہ اور برگشتہ روح اپنی تلخ کامی اور محرومی کو دائمی مظہر کا درجہ نہیں دیتی۔ اس کے برعکس شاعر کی روح رجائی اور ذہن آفاقی ہے۔ اسی لیے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اُس کی نظر زمین کے سینے سے ایک نئے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھ لے۔ یہ بات خود جواب ہے اُن حضرات کے اعتراض کا جو غالب کو اپنے عہد کے روحانی اور وجودی صدمات کا غیر متحمل قرار دے کر اُن پر فراریت کا الزام لگاتے ہیں۔

خطوطِ غالب سے ابھرنے والے بشری کردار کے ضمن میں ڈاکٹر ہاشمی نے اس اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یہ کردار خاصا پُرپیچ اور سماج کے اخلاقی سانچوں اور ضابطوں سے مطابقت سے قاصر ہے تاہم یہ ایک عام انسان کا کردار ہے اور اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اس کی ہر دلعزیزی کی وجہ دراصل اس کی وجہ عدم منافقت ہے۔ اس پہلو کو غالب کے ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے اہم خطوط کی مثالوں سے اجاگر کیا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب غالب کو اُن کے ذہنی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی اہمیت پر تاکید کرتے ہیں جس کے بغیر بعض سنگین بدگمانیوں کا اندیشہ ہے۔

شبلی کے اسلوبِ نثر کے مطالعے میں ہاشمی صاحب نے اُس مذہبی دانش وری کا بھرپور منظر پیش کیا ہے جس سے مسلح ہو کر شبلی نے وادیٔ ادب میں قدم رکھا تھا۔ شبلی کے یہاں جن نمایاں عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے وہ ہیں قطعیت اور ایجاز کے ساتھ ساتھ حُسنِ تناسب اور تخلیقی جمالیات۔ شبلی کے بعد نثر کی روایت کو مستحکم کرنے والوں میں رشید احمد صدیقی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جنھوں نے ظرافت میں بصیرت کی آمیزش کر کے اسے ایک نئی جہت دی۔ مضمون "رشید احمد صدیقی: نیرنگ تماشا" اسی تصور پر مبنی ہے۔ رشید صاحب کا ذکر اُن کے مرشد کی یاد کے بغیر ادھورا سا لگتا ہے۔ یہ کمی مصنف نے ایک مضمون ذاکر حسین کی قصہ گوئی سے پوری کر دی ہے۔ وہ قارئین کو یہ باور کراتے ہیں کہ یہ دُرست ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی توقعات نئی نسل سے وابستہ کر رکھی تھیں لیکن اُن کی کہانیوں میں پنہاں پیغام بڑی عمر کے افراد کے لیے بھی یکساں معنویت رکھتا ہے۔

مرزا ہادی رسوا، پریم چند اور راجندر سنگھ بیدی کے نسوانی کرداروں پر الگ الگ تین

مضامین۔ مصنف نے ان قلم کاروں کے فنی رویّوں اور سماج میں عورت کا مرتبہ متعین کرنے کی عہد بہ عہد کوششوں کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابن فرید سے گفتگو، فکر مغرب سے استعارہ بہت سے ان چھوٹے ادبی تصورات و نظریات کی وضاحت میں رہنمائی ملتی ہے۔ تخلیقی فکر۔ حدود اور امکانات اور نفسیاتی تنقید: ایک مطالعہ جیسے مضامین مصنف کی فکر کی گہرائی کا پتہ دیتے ہیں۔ محمود ہاشمی صاحب کے تحریر کردہ تعارف نے اس پیش لفظ کو اور بھی وقیع بنا دیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اِس شمارے میں

۱۔ جناب سید حامد، سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، دہلی

۲۔ جناب شمس الرحمان فاروقی، الٰہ آباد

۳۔ جناب مسعود اشعر، لاہور

۴۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی، علی گڑھ

۵۔ جناب قاضی سلیم، اورنگ آباد

۶۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ، گورنمنٹ کالج لاہور، (پاکستان)

۷۔ جناب محافظ حیدر، بمبئی

۸۔ پروفیسر عزیز الدین حسین، صدر شعبۂ تاریخ و ثقافت، جامعہ ملیہ اسلامیہ

۹۔ پروفیسر شفیق احمد خاں ندوی، شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

۱۰۔ ڈاکٹر اخلاق احمد، علی گڑھ

۱۱۔ ڈاکٹر نصرت چودھری، شعبہ اُردو جموں یونیورسٹی جموں

۱۲۔ جناب محمد اسحاق، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

۱۳۔ ڈاکٹر ارشد سراج ارشد، گورنمنٹ ڈونگر کالج، بیکانیر

۱۴۔ تجمل حسین خاں

۱۵۔ سہیل احمد خاں

۱۶۔ شمیم حنفی

رسالہ

جامعہ

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۴-۶

اپریل-جون ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت:

(اندرون ملک)	۵۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت:

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت:

(اندرون ملک)	۶۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی ـــــ مطبوعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

اداریہ — ۵

مسائل

ایک حقیقی قوم کی تعمیر — ٹی کے اومن / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی — ۷

منظرنامہ

حکیم عبدالحمید مرحوم — اختر الواسع — ۱۷

شخصیات

خواجہ تاج الدین ریزہ — مسلم احمد نظامی — ۲۵

عبدالرحیم دہری — وہاج الدین علوی — ۳۴

برٹولٹ بریخت کی شخصیت : ایک تجزیہ — شام لال / ترجمہ: خیرالنساء مہدی — ۴۰

ایلڈن رائیلنگ — اوصاف احمد — ۴۵

جائزے

(الف) ہندوستان کی تحریک آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری — عظیم الشان صدیقی — ۵۳

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند : قاضی عبدالحمید زبیری — اکبر رحمانی — ۶۵

ڈاکٹر کنور محمد اشرف	سلامت اللہ	۸۸
پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں	سلامت اللہ	۱۱۴
(ب) فارسی ضرب الامثال کا اردو زبان میں استعمال	وجیہ الدین	۱۴۴
دکن میں ترجمے کی روایت	یوسف عثمانی	۱۵۹
اُردو میں ہائیکو نگاری	مرزا حامد بیگ	۱۷۶

کتابیں

خواجہ نظام الدین اولیاء	عبد الرحمان مومن / مبصر: سہیل احمد فاروقی	۱۹۶
نشور واحدی، شخصیت اور فن	محمد ارشد خاں / مبصر: شیث محمد اسمٰعیل	۱۹۷
اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات	عبد الوارث خاں / مبصر: سہیل احمد فاروقی	۱۹۹

اداریہ

آخر وہی ہوا جس کا دھڑکا پچھلے کئی مہینوں سے لگا ہوا تھا۔ ۲۲، ۲۳ جولائی ۱۹۹۹ء (جمعرات، جمعہ) کی درمیانی رات کو حکیم صاحب رخصت ہو گئے۔ (تاریخ پیدائش ۱۴ ستمبر ۱۹۰۸ء) جب بھی کوئی گھنا، سن رسیدہ، چھتنار درخت اکھڑتا ہے تو آس پاس کی زمین کانپ اٹھتی ہے۔ حکیم صاحب کے اٹھ جانے سے بھی فضا میں کپکپی سی ہے اور طرح طرح کے وسوسے سر اٹھاتے ہیں۔ علوم، ادبیات، تہذیب و تعلیم اور طب و حکمت کے شعبے میں انھوں نے جو ادارے قائم کیے، جو روایتیں وضع کیں، جو خدمات انجام دیں، اُن کا فیض کب تک جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا "اوّل و آخر فنا ہے"، مگر اس نقش میں ثبات دوام کا رنگ بھی رونما ہوجاتا ہے جسے کسی مردِ خدا نے تمام کیا ہو۔ حکیم صاحب کا عمل عشق سے صاحب فروغ تھا۔ مردانِ حق آگاہ کی طرح انھوں نے خاموش خدمت کا راستہ اپنے لیے چن لیا تھا اور عمر بھر اسی راستے پر گامزن رہے۔ کیسی سادہ، اپنے آپ سے بے پروا، منوّر اور متین، بظاہر ٹھہری ہوئی لیکن زندگی کے ایک ایک لمحے کا حساب رکھنے والی شخصیت انھوں نے پائی تھی۔ نظریاتی، مسلکی، معاشرتی اختلافات کی ہاؤ ہو سے کوسوں دور۔ اپنے مقاصد کی دھن میں مگن۔ حکیم صاحب کا "حرفِ سکوت" شور شرابے سے لبالب بھری ہوئی اس دنیا کے لیے ایک دائمی پیغام کی حیثیت رکھتا ہے۔

کچھ مہینوں پہلے، ان کے چھوٹے بھائی، حکیم سعید صاحب (کراچی) کی موت جس ہولناک طریقے سے ہوئی، اس نے غیروں کے حواس بھی منتشر کر دیے تھے۔ لیکن حکیم صاحب کی "وضع خموشی" اور طریقِ ضبط میں فرق نہیں آیا۔ کہا تو بس اتنا کہ "سیاست گندی چیز ہے، اس سے دور رہنا چاہیے تھا، لیکن ـــــ" اور پھر حکیم صاحب اپنے کاموں میں لگ گئے۔ یہ بھی پاسِ ناموسِ عشق کا تقاضہ تھا کہ

انھوں نے اپنے ذاتی غم پر صبر کی چادر ڈال دی۔ ہمدرد دواخانہ، جامعہ ہمدرد، ہمدرد اسٹڈی سرکل، مشرقی علوم و افکار سے تعلق رکھنے والے وہ تمام تحقیقی، تعلیمی، ثقافتی اور فلاحی ادارے جن سے حکیم صاحب مرحوم کی خرد مندی، دور اندیشی، نیکیوں اور بصیرتوں کا افق جگمگا رہا ہے، ان کے مستقبل اور استحکام کا انحصار اس بات پر ہے کہ حکیم صاحب کے شوق اور سرگرمیوں، شعور اور رویّوں کے نقوش ان تمام لوگوں کی نظر میں رہیں جن کے حصے میں حکیم صاحب کی وراثت آئی ہے اور ایسے لوگوں کا دائرہ گھر سے باہر تک پھیلا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے مفادات، شخصی ترجیحات، محدود وفاداریاں، نظریاتی، گروہی، علاقائی، مسلکی جھگڑے ہماری اجتماعی زندگی کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہیں۔ حکیم صاحب نے تعقل پسندی، روشن خیالی، اپنے نصب العین سے غیر مشروط وابستگی، رواداری اور ایک صاف شفاف دستور العمل کی پابندی کا راستہ کبھی نہیں چھوڑا۔ اسی لیے حکیم صاحب کی مشرقیت مغرب کے آئین سے بھی اپنی ضرورت کے مطابق کسبِ فیض کرتی رہی۔ اُن کی سرگرمیوں کے دائرے میں قدیم کی حدیں جدید سے آملی تھیں۔ بے شک تعقل کی اپنی معذوریاں بھی ہوتی ہیں، لیکن جہالت اور جذباتیت کی معذوریوں کا سلسلہ بہت دور تک جاتا ہے۔

حکیم صاحب کے انتقال کا سوگ ہر طرف منایا جارہا ہے۔ کچھ لوگ عقیدت کی دُھن میں سرسیّد سے اُن کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے اُس سب سے بڑے ترجمان کی شخصیت اور خدمات کو ہم اپنا معیار اور مثال بنائے رکھیں، یہ سلسلہ پچھلے سو برسوں سے جاری ہے۔ لیکن انسانی فلاح و تعمیر کے میدان میں مقابلے اور موازنے کی یہ روش شاید نہ تو مناسب ہوتی ہے نہ مفید۔ ہر بڑی شخصیت اپنی ایک الگ پہچان رکھتی ہے۔ حکیم صاحب مرحوم کی خدمات غیر معمولی اور آج کے حالات میں حیران کن ہیں۔ ان کے شخصی محاسن اور اوصاف کی روشنی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ہماری دعا ہے کہ حکیم صاحب کے قائم کردہ اداروں کے واسطے سے اُن کے فیضان کا سلسلہ بھی اسی طرح جاری رہے۔ بڑی شخصیت اور بڑا کارنامہ اپنے آپ میں ایک سوالیہ نشان بھی ہوتا ہے!

یکم اگست ۱۹۹۹ء

شمیم حنفی

مسائل

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

ٹی کے اومن / ترجمہ - سہیل احمد فاروقی

ہرچند کہ تعمیر قوم کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال ہوتی رہتی ہے راقم السطور کو مطمئن نہیں کر پاتی۔ میرا خیال ہے کہ قوم کوئی تعمیر شدہ برادری نہیں بلکہ محسوس کی جانے والی وحدت ہے۔ قوم ایک ایسی برادری ہے جس کے افراد کے درمیان تفہیم ترسیل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ ایک عمل کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم قومیت کے دو قطبی نقطوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ ادنیٰ سطح پر قومیت کی کیفیت میں ہندوستان کہلانے والی وحدت کے تمام افراد کے تئیں ایک احساس تعلق مضمر ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں تعمیر قوم کا عمل ادنیٰ ترین سرے سے اعلیٰ ترین نقطے تک سفر سے عبارت ہے۔ سیاسی آزادی کی پانچ دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان اس سفر کی صعوبت سے نکل نہیں پایا ہے۔

ہندوستانی قوم کی تعمیر کے تصور کو مختلف مدارج میں تین بنیادی خطرات کا سامنا ہے۔ یہ خطرات ہیں تضاد، تفریق اور علیحدگی۔ ذیل کی سطور میں ان خطرات پر اُن کے باہم ارتباط کے حوالے سے مختصراً گفتگو کی جائے گی۔

یہ خیال کہ نابرابری کی سطح، اس حد تک کہ غریب ترین شخص کی بنیادی ضرورتوں کی بھی تکمیل ہو جائے، کوئی معنی نہیں رکھتی آفاقیت کے حالیہ دور کے ساتھ تیزی سے جڑ پکڑتا جا رہا ہے۔ سرد جنگ کے عہد میں نسبتاً کم تضاد والے ممالک کو بلند تر اخلاقی مقام دیا گیا تھا۔ اس طرح اُن

اسکینڈے نیویائی ممالک کو جنھوں نے اپنے شہریوں کے درمیان قابلِ ذکر مساوات قائم کی "پہلی دنیا" کے ممالک کے مقابلے میں اخلاقی طور پر برتر سمجھا جاتا تھا۔ اور یہ کہ سوویت یونین کے مقابلے میں چین کے سرکاری ملازمین کی اُجرت میں کم فرق نے چینی نظام کو زیادہ مساوات پسند بنا دیا تھا۔ لیکن نظامہائے حکومت کے درمیان تضاد کی تخفیف کے سنجیدہ مقصد کے حصول کے لیے کبھی جدوجہد نہیں کی گئی۔

استعداد پر یقین جب ذہنوں میں جاگزیں ہو جائے تو افراد کے درمیان اور بالواسطہ طور پر جماعتوں کے درمیان نابرابری کا جواز پیدا ہو جاتا ہے اس تصور کے مطابق اگر کوئی شخص متمول اور آسودہ حال ہے تو وہ اس حیثیت کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مساوات محض ایک ایسا ہتھیار ہے جو غیر مساوی ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جس کے لیے موجودہ مرغوب فقرہ ہموار کھیل کا میدان مستعمل ہے۔ لیکن مادلانہ تقسیم کے اصول سے دست بردار ہو جانے اور مواقع کی نابرابری کی موجودہ حالت کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلیت پسندی پر تکیہ کرنے والا معاشرہ کبھی ایک "قوم" نہیں بن سکتا۔ آخر اس کا سبب کیا ہے؟ کیوں کہ قوم ایک ایسا نظام ہے جس میں سے عمر، جنس، نسل، طبقہ، ذات، مذہب اور علاقے کی بنیاد پر، وطنوں یا ہم قوموں کے درمیان تفریق کو نکال باہر کرنا ہوگا۔ کسی قوم میں نابرابری کو معتدل، برداشت کی حد کے اندر ہونا چاہیے نہ یہ کہ وہ اپنی انتہا کو چھو لے۔

انتہائی درجے کی نابرابری کی حالت میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ تفریق ایک ضابطے کی شکل اختیار کر لے گی۔ اور منضبط تفریق سے پیدا شدہ حالات میں تفریق کا شکار فرد خود کو اجنبی اور منقطع محسوس کرے گا۔ اس طرح نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ علیحدگی کا نشانہ بننے والے فرد میں نظام میں شریک ہونے کا جذبہ نہیں پیدا ہوگا کیونکہ اس نظام کو بحال رکھنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس طرح تعمیرِ قوم کا آخری نتیجہ ایک ایسی برادری کی شکل میں نمودار ہونا چاہیے جس میں سے تفریق اور اجتماعی علیحدگی کی جڑوں کو اُکھاڑ پھینکا گیا ہو۔

یہ تینوں خطرات یعنی نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم مل کر ایک نظام مراتب کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر کا دائرۂ اثر سب سے زیادہ وسیع اور سب سے کم پریشان کن

ہے۔ تیسرا عنصر جو سب سے زیادہ پریشان کن ہے، بشیتہ "قوموں" کے اندر کم ہی دیکھنے کو ملتا ہے اور دوسرا خطرہ یعنی تفریق ان دونوں کے درمیان رہتا ہے۔ تاہم نابرابری نمایاں ترین اور ہر جگہ موجود رہنے والا خطرہ ہے۔ یہاں تک کہ کامیاب سرمایہ دارانہ جمہوریتوں مثلاً امریکہ میں بھی یہ واقعی ہوش اڑا دینے والا خطرہ ہے۔ اس کا اصل سبب اقتصادی و سماجی جمہوریت کو نظرانداز کر کے سیاسی جمہوریت پر یک طرفہ اصرار ہے۔ ڈاکٹر بی. آر. امبیڈکر نے ہندوستان کو اس تاریخی خامی سے آگاہ کیا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے کہا تھا: "سیاست میں ہم ایک آدمی، ایک ووٹ اور ایک ووٹ ایک قدر کے اصول پر عمل کریں گے۔ اپنی سماجی اور معاشی زندگی میں اپنے موجودہ سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل کے سہارے ایک آدمی، ایک قدر کے اصول سے برابر انحراف کرتے رہیں گے۔" سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل سے اشارہ ہے سماجی تفریق کی طرف جبکہ معاشی ڈھانچے سے معاشی تفریق مراد ہے۔

تفریق کے وجود کی نشاندہی ہندوستان میں ایک سے زائد مختلف سیاقوں میں کی جا سکتی ہے۔ ان میں سے نمایاں ترین سطحیں طبقے، جنس، شہری مقابل دیہی (ہندوستان) اور علاقائی (بہار صوبے مقابل دیگر صوبے) ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اپنے جن کارناموں کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے ہیں انھوں نے بھی تفریق کو بڑی حد تک ہوا دی ہے۔ ملک کے امیر طبقے مزید باثروت بن گئے ہیں اور جدید ہندوستان کی روح ابھرتے ہوئے درمیانی طبقے کے درمیان خلا گزشتہ پچاس برسوں میں کہیں زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ ایک طرف ہم نے غذائی پیداوار میں حیرت انگیز ترقی کی ہے تو لاکھوں افراد آج بھی فقر و فاقے کا شکار ہیں۔ سائنس اور ٹیکنولوجی کے میدان میں اپنی ترقی پر ہم چاہے کتنا بھی ناز کریں شہری گندی بستیوں میں اور ہندوستان کے بیشتر دیہاتوں میں اسکولوں کے نام پر بنی جھونپڑیاں دستور میں فراہم کردہ مفت قومی تعلیم کی شق کی خانہ پری کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۹۳ء میں دیہی ہندوستان میں ایسے پرائمری اسکولوں کی تعداد ۴۰۰۰ تھی جس میں ایک استاد بھی نہ تھا، ۲۶۰۰۰ اسکولوں کے پاس ایک کمرہ بھی نہ تھا۔ دیہی علاقوں میں ایک لاکھ بارہ ہزار اسکول ایسے ہیں جہاں صرف ایک استاد ہے اور ایک لاکھ اکیس ہزار اسکولوں کے پاس صرف ایک کمرہ ہے۔ تفصیل میں جائیے تو یہ اعداد و شمار اس سے بھی زیادہ نکلیں گے۔ اس بڑھتی ہوئی

نابرابری برتاؤ پانے کے لیے جب تک کوئی فوری اقدام نہیں کیا جاتا نہ تو تفریق کا خاتمہ ہوسکے گا اور نہ ہی علیحدگی کا۔

ایک طرف نابرابری کا بول بالا ہے تو دوسری جانب تفریق مخصوص سیاق تک محدود ہے اور یہ سیاق مشتمل ہے جنس، زبان، قبیلہ اور ذات پر۔ عورتوں کے خلاف امتیازی سلوک کی ابتدا تو ان کی پیدائش کے وقت سے ہی ہوجاتی ہے جیسا کہ اختیاری اسقاط جنین کے عمل سے ظاہر ہے۔ کسی لڑکی کے اس دنیا میں آنے پر اس کی مخاصمانہ قبولیت کے بعد اُسے تغذیہ، لباس، تعلیم اور آزادی کے معاملے میں تفریق کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یہ عمل ہندوستانی عوام کی نصف تعداد کے خلاف امتیاز برتنے کے مترادف ہے۔

لسانی گروہوں کے خلاف تفریق کی نوعیت سماجی و تہذیبی سے زیادہ سیاسی و معاشی ہے اور اُن کے بارے میں سالہا سال سے چلے آئے بندھے ٹکے تصورات اُس پر مستزاد ہیں۔ اُس کا مظاہرہ اکثر و بیشتر صوبائی حکومتوں کی وضع کردہ "ڈومی سیلیری" یا سکونتی شرائط اور مقامی آبادی کی طرف سے خارجیوں یا مخصوص علاقے سے تعلق نہ رکھنے والے افراد کے خلاف مہموں سے ہوتا ہے۔

۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں خارجیوں کو ملک بدر یا صوبہ بدر کرنے کی تحریک کی معروف ترین مثالیں بعض بڑے شہروں تک ہی محدود رہی ہیں اور تحریکوں کا منصوبہ ممبئی میں شیوسینا نے، بنگلور میں کنڑ چالو ونگر نے اور کلکتہ میں لچھت سینا نے تیار کیا تھا۔ تاہم وطن کے سپوت کی تحریکیں زیادہ علاقائی نوعیت کی ہوگئی ہیں اور انھوں نے پورے پورے لسانی علاقے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ لیکن ابھری شہریت سے وابستہ حقوق اور استحقاقات اور ابھرتے ہوئے آزاد بازار جیسے عوامل رفتہ رفتہ خارجی جذبے کو ٹھنڈا کر رہے ہیں۔ یہاں اس بات کی طرف خصوصی توجہ دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر مقامی معاشی حالات بگڑ جائیں اور تارکین وطن کا تناسب مقامی آبادی کی سطح قبولیت سے زیادہ ہوجائے تو یہ متعدد علاقوں میں بدنظمی اور انتشار کا بنیادی سبب بن جاتا ہے۔

اگر خارجی مخالف جذبات تہذیبی اور سیاسی حقوق کے ساتھ مل کر اصلاً اقتصادی مواقع کی خاطر مسابقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو خارجیوں کو نکال باہر کرنے کی اُن

جذبات کی صلاحیت بہت تیز ہوجاتی ہے۔ اس کا مظاہرہ خاص طور شمال مشرقی پٹی میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان محرکات کے تئیں بیشتر افراد کا ردعمل خواہ وہ بیوروکریٹ ہوں یا سیاستداں، ماہرین تعلیم ہوں یا صحافی یہ ہوتا ہے کہ یہ سب علیٰحدگی پسندانہ تحریکیں ہیں اور اس لیے تعمیر قوم کے جاری و ساری عمل کے لیے ضرر رساں ہیں لیکن اگر ادنیٰ سطح پر بھی تعمیر قوم کی تفہیم ہندوستان کو ایک شناخت کی حیثیت سے بحال رکھنے کی کوشش کے طور پر مقصود ہو تو ہمیں شناخت پر اصرار کی ان شکلوں کی ہمدردانہ فہم پیدا کرنی ہوگی۔ یہ تحریکیں بعض اوقات اقتصادی مساوات کے ساتھ اپنی تہذیبی شناخت کے تحفظ کے علاوہ اور کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتیں۔ ان کی توقعات کی نوعیت کو پہچاننے میں ناکامی کا مطلب ہے اجتماعی علیٰحدگی کو پروان چڑھانا خواہ ایسا نادانی اور لاعلمی کی بنا پر ہی ہو۔

اس کے بعد بھی شناخت پر اصرار کی ایک شکل باقی بچ رہتی ہے جس کا اظہار علیٰحدگی پسندانہ تحریکوں میں ہوتا ہے اور اس کی مثالیں ہیں جھتیس گڑھ، جھارکھنڈ اور اترانچل کے صوبوں کے قیام کے مطالبے۔ ان تحریکوں کو بڑی حد تک جائز اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر رہ کر محض خود مختاری کا مطالبہ کررہی ہیں لیکن یہ اکثر فراموش کردیا جاتا ہے کہ تفریق پسند اور علیٰحدگی پسند تحریکوں کے درمیان جو بھی فرق ہے وہ مدارج کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تحریکوں کے مقاصد کے درمیان فرق کی نوعیت کا تعین ان کے متعلقہ جغرافیائی محل وقوع سے ہوتا ہے۔ وسطِ ہند کی الگ تھلگ پڑی ہوئی اُن برادریوں کا اعتبار اور معقولیت کی سطح واقعی بہت کم ہے جو تفریق پسندانہ تحریک چلائے ہوئے ہیں۔ دونوں ہی حالتوں میں یہ دونوں طبقے جس امتیازی سلوک کے تجربے سے گزرے ہیں اُس میں اجتماعی علیٰحدگی کے لیے بڑی گنجائش اور سکت ہے۔

عورتوں، لسانی گروہوں اور آدی واسیوں کے خلاف تفریق کی بنیاد اگر ایک یا اُس سے زائد پہلوؤں پر ہے تو دلتوں کے خلاف یہ تفریق کثیر جہتی نوعیت کی ہے یعنی اقتصادی اور سماجی بھی ہے اور سیاسی و تہذیبی بھی۔ دلتوں پر تسلط درحقیقت مجموعی نوعیت کا ہے۔ تفریق و تسلط کی نمایاں ترین مثالیں بھارت یعنی دیہی ہندوستان میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور دیہی ہندوستان

کے اندر بھی بالخصوص بیمار صوبوں میں جن میں بہار قابلِ ذکر ہے۔ بہار میں دلتوں کے خلاف
تفریق اور تشدّد کے نمایاں مظاہر کا مختصراً ذکر یہاں معلومات سے خالی نہ ہوگا۔

بہار میں اجتماعی طور پر اپنے حقوق سے محروم دلتوں پر اعلیٰ ذات کے ہندوؤں
کی منظم سیناؤں کے ہاتھوں مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ گذشتہ دو دہائیوں (۱۹۷۹ء تا ۱۹۹۹ء)
سے بہار کے نو اضلاع میں کم از کم ایسی دس سینائیں فعال رہی ہیں۔ ان سیناؤں کے ممبر
زیادہ تر دیگر پسماندہ طبقات (او بی سی) کے افراد (کرمی، یادو) یا اعلیٰ ذات کے ہندو (راجپوت
اور زمیندار) ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سینا جس کا نام رن ویر سینا ہے گذشتہ پانچ برسوں
میں قتل و خونریزی کی وارداتوں میں ملوث رہی ہے جس کے نتیجے میں ۲۸۵ افراد ہلاک ہوئے۔
یہ رونگٹے کھڑے کر دینے والے اعداد و شمار غالباً بربریت کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں اور
دیہی بہار پر چھائے ہوئے تشدّد کی سنگینی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ مناسب
ہوگا کہ قتل عام کے ان واقعات کا ذرہ برابر بھی تعلق دیہاتوں کی قلبِ ماہیت سے نہیں ہے بلکہ
یہ مختلف ذاتوں کے درمیان انتقامی جذبے کا اشتعال ہے۔ ہر اعتبار سے بہار اس کی بدترین
مثال ہے لیکن بھارت کے باقی علاقے اور خصوصاً بیمار صوبے تشدد سے خالی نہیں ہیں۔

ایک اہم نکتہ جو یہاں ذہن نشین رہنا چاہیے یہ ہے کہ ذات پات کے تشدّد کی زد پر
آنے والے سادہ لوح افراد کے لیے تعمیرِ قوم ایک بے معنی اور پوری طرح کھوکھلا منصوبہ ہے۔
دلتوں کی اکثریت مکمل طور پر "قوم" سے علیحدگی اختیار کر لے گی۔ دوسری طرف چوکسی پر تعینات
تنظیموں کی حیثیت سے سرگرم انتہا پسند سیاسی گروہوں سے مدد حاصل کر کے دلتوں نے خود
پر مظالم توڑنے والے اعلیٰ اور درمیانی ذاتوں کے ہندوؤں کے خلاف انتقامی کارروائی شروع
کر دی ہے۔ دیہی ہندوستان کو اپنی گرفت میں لیے رہنے والے جبری توازن کی جگہ ایک طرح
کی ناامیدی اور نراجیت نے لے لی ہے۔ ریاست جسے ایک غیر جانب دار اور حتمی ثالثی کا کردار
نبھانا چاہیے یکسر معدوم ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ دیہی ہندوستان میں تعمیرِ قوم کی امید سسکیاں
لے رہی ہے۔

خود ہندوستان کے اندر انسانی ترقی کے حوالے سے بین صوبائی سطح پر بھی وسیع تضادات

ہیں۔ انسانی ترقی کا اشاریہ (ایچ ڈی آئی) جن تین عناصر سے مرکب ہے وہ ہیں پیدائش کے وقت زندگی کی توقعات، تعلیمی کمالات اور کسی واحد انڈکس میں فی کس قومی پیداوار۔ صفر سے سو کے اسکیل پر ۱۹۹۵ء کا ایچ ڈی آئی کیرالا میں ۶۳ سے بہار میں ۳۴ ہو گیا اور ہندوستان کا درجہ ۴۵ تھا۔ اس اسکیل پر دیگر بیمار صوبوں کے درجات حسب ذیل ہیں: اتر پردیش ۳۶؛ مدھیہ پردیش ۳۷؛ راجستھان ۳۸۔ اس سے کم درجے والا اکلوتا صوبہ اڑیسہ ہے۔

مذکورہ بالا تضاد یا نابرابری تشویشناک ہے کسی معاشرے کی ہم آہنگی اور صحت مند بنائے باہم کے لیے اُن کی تشکیلی وحدتوں کو کم و بیش مساوی ہونا چاہیے۔ اگر وحدتوں کے درمیان نابرابری بہت زیادہ ہوگی تو کم ترقی یافتہ وحدتوں کے علیٰحدگی کے احساس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے عجیب بات یہ ہے کہ ترقی کے میدان میں پیچھے رہ جانے والا اگر کوئی ہے تو وہ ہے سیاسی بالادستی والا علاقہ یعنی ہندی بیلٹ۔ اور یہ ایک خطرناک صورت حال ہے۔

ابھی تک یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نابرابری اور تفریق دونوں ناگزیر طور پر علیٰحدگی پر منتج ہوں گی۔ لیکن علیٰحدگی کا ایک وسیلہ اور ہے جو ان ذرائع سے آزاد رہ کر اپنا کام کرتا ہے۔ دلتوں کو خواہ کتنا ہی اجتماعی تسلط کا نشانہ بنایا جاتا ہو انھیں ہندوستانی معاشرے میں داخلی طبقے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن راشٹریہ سیوم سیوک سنگھ، وشو ہندو پریشد، شیوسینا اور بجرنگ دل کے افراد پر مشتمل قوم پرستوں کا ایک طبقہ غیر ہندوستانی مذاہب پر عمل پیرا ۱۴۰ ملین شہریوں کو نہ صرف ہندوستانی معاشرے میں دخیل بلکہ اس سے باہر تصوّر کرتا ہے۔ ان میں مسلمان اور عیسائی بھی ہیں اور بہائی اور زرتشتی بھی۔ یہ دُرست ہے کہ ان فرقوں کے بعض افراد اقتصادی اعتبار سے آسودہ حال اور متمول ہیں اور اُن سے کوئی سماجی امتیاز بھی نہیں برتا جاتا۔ لیکن غیر ہندوستانی مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ غیریت کا برتاؤ اور انھیں باہری سمجھنے کا رجحان متوقع ہندوستانی قوم کی جڑوں کو کھا جائے گا کیوں کہ یہ رجحان ہندوستانی معاشرے کا سماجی و تہذیبی ناسور ہے۔ یہ غیریت پسندی شاملیت پسندانہ قومیت کے بالکل برعکس ہے۔

یہاں جس اندازِ فکر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ایم۔ایس

گرو گول والکر نے یہ اعلان کیا تھا:

> اس ملک میں صرف ہندو ہی قوم پرست ہیں اور مسلمان اور دیگر فرقے اگر واقعی قوم دشمن نہیں تو کم از کم قوم کے ڈھانچے سے باہر ضرور ہیں۔

واضح رہے کہ اس دعوے کا تعلق برصغیر ہند و پاک سے ہے۔ اور برصغیر کی تقسیم کرکے دو بڑے مسلم ممالک کی تشکیل نے محض اس رجحان کو تقویت دی ہے۔ کئی حضرات یہ دعوی کرتے ہیں کہ مندرجہ بالا نقطۂ نظر فرسودہ ہو چلا ہے۔ اس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا اور یہ کہ ہندوؤں کی ایک بڑی اکثریت روادار اور صلح پسند ہے۔ ان نکات کا مختصراً جائزہ لینا ضروری ہے۔

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایم۔ایس۔ گولوالکر کے اعلان سے جھلکتا ہوا رجحان ماند پڑ رہا ہے جیسا کہ سنگھ پریوار اور شیوسینا کے پروردگان کے قول و فعل سے ظاہر ہوتا ہے یہاں تک کہ ان تنظیموں سے غیر وابستہ ہندو حضرات بھی اس نقطۂ نظر کے حامی اور شریک ہیں۔ مثال کے طور پر روزنامہ ٹائمز آف انڈیا میں ۱۲ر فروری ۱۹۹۹ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں چنمیا مشن کے ایک روشن خیال راہب سوامی نکھلانند نے غیر ہندوستانی مذاہب قبول کرنے والے لوگوں کے بارے میں کہا تھا:

> اپنا مذہب تبدیل کر کے انسان ایک دوسرے ملک کی طرف اپنی وفاداری کی منتقلی کے میلان کا اظہار کرتا ہے۔ مذہب تبدیل کرنے والا شخص اپنے نئے عقیدے سے وابستہ قوم اور تہذیب کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

یہ بات کہ سوامی جی قوم، ملک اور مذہب کو ایک دوسرے سے وابستہ کرنے میں غلطی پر ہیں اُن کے اعلان کی زد پر آنے والے افراد کے لیے طمانیت کا باعث بننے والی نہیں ہے۔

۱۹۴۷ء سے ابھی کچھ دنوں پہلے تک اغیار کے درمیان سب سے بڑا "غیر" مسلمانوں کو سمجھا جاتا تھا۔ اور اس موقف کے جواز میں نہ جانے کتنی دلیلیں پیش کی جاتی تھیں۔ اوّل یہ کہ مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا، دوسرے یہ کہ وہ مادرِ ہند کی تقسیم کے ذمّے دار ہیں، تیسرے یہ کہ ہندوستان کے پڑوس میں مسلم اکثریت کے دو ممالک ہیں کہ جن میں سے ہندوستان

کے تئیں ایک کا رجحان واضح طور پر جارحانہ رہتا ہے۔ چوتھے یہ کہ ملک کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۱۲ فی صد اور اُن کی ۱۲ کروڑ کی تعداد ووٹ بینک کا بھی کام دیتی ہے اور ہندوستان کی سلامتی کے لیے سنگین خطرہ بھی بنی ہوئی ہے۔ پانچویں یہ کہ مسلمان انتقاماً ملک کو خطرے میں ڈالنے اور اُس پر تسلط جمانے کی خاطر اپنی آبادی بڑھا رہے ہیں۔ چھٹے یہ کہ کشمیر کا مسئلہ ہو یا کوئی کرکٹ یا ہاکی میچ مسلمان غیر کی سرزمین سے وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔ منطقی اور حقیقت پسندانہ جائزہ اگر لیا جائے تو ان میں سے ایک دلیل بھی کوئی وقعت نہیں رکھتی لیکن لوگ ہر آٹھویں ہندوستانی شہری کو غیر عفریت سمجھ لینے کے رجحان کی پرورش برابر کرتے رہے۔

مذکورہ بالا چھ دلیلوں میں سے کسی کا بھی اطلاق عیسائیوں پر کبھی نہیں ہو سکتا حالانکہ گذشتہ ایک سال میں اُن کے خلاف تشدّد کے جو واقعات ہوئے اُس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ماضی میں عیسائی مخالف تشدّد کے واقعات نہیں ہوئے۔ ضرور ہوئے تھے لیکن معدودے چند اور پھر اُن میں اتنی شدّت نہ تھی۔ پچھلے پچاس برسوں میں عیسائیوں کے خلاف جسمانی تشدّد کے پچاس واقعات رونما ہوئے لیکن ایک سال میں ان پر مظالم کے واقعات کی تعداد ایک سو دس ہے اور اس کا ظاہری سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ عیسائی مشنریاں جبری تبدیلیٔ مذہب کی مہم میں مصروف ہیں۔ اگر پُرفریب وسائل سے جبری تبدیلیٔ مذہب کی کوئی مہم اُن کی طرف سے چل بھی رہی ہے تو اس کے سدِّباب کے لیے کوئی اقدام قانونی طریقے سے ہونا چاہیے کیونکہ قانون ایسے مسائل کا کافی و شافی حل فراہم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جبری تبدیلیٔ مذہب کو عیسائیوں پر حملے کا ایک بہانہ بنایا گیا تھا۔ اور ہندو انتہا پسندوں کی تعریف کے مطابق عیسائی بھی مسلمانوں کی طرح ایک دوسری سرزمین سے برآمد شدہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے وہ قوم کے دائرے سے باہر ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت رواداری کی قائل ہے کم تکلیف دہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام ممالک کے عوام کی بڑی اکثریت مذہبی وابستگی کے امتیاز سے قطع نظر یکساں طور پر اس اعتبار سے روادار ہوتی ہے کہ وہ عموماً تمدّنی معاشرے کے انتہا پسند طبقے کے افکار و اعمال سے بے نیاز رہتی ہے۔ اگر وقتاً فوقتاً رونما ہونے والے ہندو مسلم فسادات اور حالیہ عیسائی مخالف

حملوں کے تئیں ردعمل کا اعتبار کیا جائے تو ہمارے تمدنی معاشرے کے بڑے بڑے طبقے واقعی اُن کی طرف سے بے نیاز ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ پوری طرح ٹوٹ اور بکھر چکا ہے۔ آسٹریلیائی مبلغ اور اُن کے دو کمسن بیٹوں کو زندہ جلا دیے جانے کے واقعے کے بعد جو بیانات سامنے آئے اُن سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں مکروہ ترین افعال سے ناگواری اور تنفر پر بھی لوگوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ یہ بات اِس بنیاد پر تشویشناک ہے کہ اس سے ہندوستان میں اجتماعی ضمیر کے فقدان کا اندازہ ہوتا ہے اور جب اجتماعی ضمیر مسخ، مقید، محدود اور مُردہ ہو جائے تو ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ کوئی قوم اپنا وجود رکھتی ہے۔

مضمون کی ابتدا میں جن تین چیلنجوں کا ذکر کیا گیا ایک قوم کے ارتقا کی خاطر ہمیں اُنہی سے نبرد آزما ہونا ہے یعنی نابرابری کو کم سے کم کرنا، تفریق کو مٹانا اور لاغیریت پسندی سے گریز۔ یہ تینوں خطرات اگرچہ داخلی طور پر مربوط ہیں تاہم وہ ایک نظام مدارج کی تشکیل کرتے ہیں۔ جس نکتے پر یہاں اصرار کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ شہریوں کے ایک طبقے کو "باہری" قرار دینا ان تینوں میں سے سنگین ترین چیلنج ہے۔ اگر عمارت میں لگنے والی اینٹوں کو شمار نہیں کیا جائے گا تو تعمیر کا تصور ہی عبث ہے۔ تعمیر کا کام خوش اسلوبی سے اسی حالت میں آگے بڑھ سکتا ہے جب استعمال میں آنے والی اینٹوں کو کم و بیش برابر کی حیثیت دی جائے۔ انتہائی درجے کی لاغیریت پسندی سے عاری ایک قوم کے ارتقا کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے ہموطنوں کو ہی بیرونی قرار دینے اور تفریق کے رجحان کو ترک کریں۔

(بشکریہ روزنامہ ٹائمز آف انڈیا سنڈے میگزین، جولائی ۱۹۹۹ء)

جامعہ کا اگلا شمارہ (جولائی تا دسمبر ۱۹۹۹ء)

مولانا ابوالکلام آزاد

پر خصوصی شمارہ ہوگا

ضخامت ۴۰۰ صفحات

حکیم عبدالحمید مرحوم

(۱۴/ستمبر ۱۹۰۸ء - ۲۲/جولائی ۱۹۹۹ء)

اختر الواسع

ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس میں لفظوں کی ارزانی اور ان کے بے موقع و بے محل استعمال نے انھیں نامعتبر و بے معنی بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے جب واقعتاً کسی نابغہ، عصر، نادرِ روزگار اور کرشمہ ساز شخصیت کے بارے میں کچھ لکھنا ہو تو بڑا گمبھیر مسئلہ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہی الفاظ جو آج کل ہر کس و ناکس کے لیے استعمال ہوتے ہیں کیا اس کے لیے بھی وہی استعمال کیے جائیں؟ آج جب حکیم عبدالحمید صاحب ہمارے بیچ میں نہیں رہے تو ان پر قلم اٹھاتے ہوئے ذہن کچھ ایسی ہی کش مکش سے دوچار ہو رہا ہے۔

حکیم صاحب، بلاشبہ ایک عہد ساز، عہد آفریں شخصیت کے مالک تھے جن کا دل شاہدِ قدرت کا آئینہ تھا، جن کے سر میں ہمدردیٔ انساں کے بجز کوئی سودا نہ تھا اور جن کو اُن کے رب نے دیدۂ حکمت پسند عطا کیا تھا۔ ان کا دل امتیازِ ملت و آئین سے آزاد تھا۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے تمام عمر وطن کے اسباب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا سکوت ایسا تھا جس پر تقریریں بھی فدا تھیں۔ انھیں جو عزت و عظمت ملی وہ ورثے کا حصہ نہیں تھی بلکہ ان کے ایثار، استغنا، صبر و ثبات اور عملِ صالح کا نتیجہ تھی۔ ان کی شخصیت لا الٰہ الا اللہ پر ایمانِ کامل اور لیس للانسان الا ماسعیٰ پر یقینِ محکم کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔

حکیم صاحب نے جب ہمدرد دواخانے کو سنبھالا تو ان کی عمر مشکل سے اٹھارہ، انیس
سال کی رہی ہوگی۔ کیونکہ ان کے والد حکیم عبدالمجید، بانی ہمدرد کا انتقال ۲۲ جون ۱۹۲۲ء کو صرف
چالیس سال کی عمر میں ہوگیا تھا اور قریب ترین اعزاء نے جو سلوک کیا، اس کی وجہ سے بڑی
پریشانیاں پیدا ہوئیں لیکن حکیم صاحب کی والدہ ماجدہ رابعہ بیگم نے ہمت و ہوشمندی سے
کام لیتے ہوئے کسی طرح اپنے مرحوم شوہر کی سترہ سالہ ریاضت کے نمونے ہمدرد دواخانے
کو اس وقت تک بچائے رکھا جب تک کہ حکیم صاحب نے سن بلوغ کو پہنچ کر اس کی ذمے داریوں
کو سنبھال نہیں لیا۔ لیکن حکیم صاحب کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے خاندانی تجارتی
ادارے کی توسیع و ترقی میں غیرمعمولی کامیابی حاصل کی کیوں کہ یہ کام تو ہر دور میں نہ جانے کتنے
لوگ کرتے آئے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ بلکہ ان کی حیثیت اس لیے ممتاز ہے کیونکہ انھوں نے اس
ادارے کو ترقی کی معراج پر پہنچا کر اپنے خاندان کی ثروت و تموّل اور عیش و آسائش کا ذریعہ
بنانے کے بجائے قوم کی تعمیر و ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمدرد دواخانے
کے ذریعے طب یونانی میں تحقیق اور ادویہ کی معیار بندی کے لیے وہ منصوبہ بند کوششیں کیں جن
کی وجہ سے انھیں بلاشبہ طب یونانی کا مجدد کہا جا سکتا ہے۔ انھوں نے خود اور ان کے چھوٹے
بھائی حکیم محمد سعیدؒ (جنھیں دہشت گردی اور شقاوت قلبی کے ہاتھوں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کو کراچی میں
شہید کر دیا گیا) طب یونانی کے فروغ اور مقبولیت کے لیے وہ ان تھک کوششیں کیں کہ ادارۂ
عالمی صحت نے اس کو متبادل طریقۂ علاج کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جو کام دہلی میں حکیم اجمل خاں نے
شروع ہی کیا تھا اس کو اپنی جستجو اور بلند خیالی سے حکیم عبدالحمید صاحب نے عروج کمال تک
پہنچا دیا۔ طب یونانی کے فروغ، استحکام اور تحقیق و تدریس کے ہر میدان میں حکیم صاحب نے علمی و
عملی اور عوامی ہر سطح پر کام کیا۔ ۱۹۵۳ء میں آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کا قیام، ۱۹۶۲ء میں
انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری آف میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ، ۱۹۶۳ء میں سیفیہ حمیدیہ طبی کالج
برہان پور (مدھیہ پردیش)، ۱۹۶۵ء میں ہمدرد ریسرچ کلینک اینڈ نرسنگ ہوم، ۱۹۷۲ء میں
ہمدرد کالج آف فارمیسی، ۱۹۷۳ء میں ہمدرد طبی کالج، ۱۹۸۲ء میں مجیدیہ اسپتال اور ۱۹۸۴ء
میں رفیدہ نرسنگ اسکول جیسی تنظیموں اور اداروں کی تاسیس اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ اس کے

علاوہ وہ ان گنت قومی اور بین الاقوامی مجالس مذاکرہ اور کانفرنسیں الگ ہیں جو طبِ یونانی اور اس سے متعلق موضوعات پر انھوں نے خود منعقد کیں یا ان کے انعقاد میں ملک یا بیرونِ ملک ان کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

حکیم صاحب نے اگر صرف طبِ یونانی کے میدان میں مذکورہ بالا کارہائے نمایاں ہی انجام دیے ہوتے تو بھی وہ سدا یاد رکھے جاتے لیکن خدائے ذوالجلال نے انھیں ہمہ جہت شخصیت کا حامل بنایا تھا۔ اسی لیے انھوں نے سماجی فلاح و صلاح کے بھی بہت سے کام کیے۔ ۱۸۵۷ء کے خوں آشام دور کے بعد مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کی آباد کاری اور تعلیمی ترقی کے لیے جو کام سرسید نے کیے تھے ۱۹۴۷ء کے غدر کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی از سرِ نو تعمیر و ترقی کے لیے حکیم عبدالحمید صاحب نے بھی اسی طرح خاموشی اور کمالِ حکمت سے منصوبہ بند کوششیں کیں۔ آج ہم میں سے شاید بہت کم لوگ اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمدرد اور اس سے ملحقہ اداروں کی بدولت تقسیمِ وطن کے فوراً بعد نہ جانے کتنے خاندانوں کی سفید پوشی کا بھرم رہ گیا اور دو وقت کی روٹی کا سہارا ہو گیا۔ پھر یہ ہمدرد کی آمدنی کا وہ بڑا حصہ تھا جس سے کہ حکیم صاحب نے ضرورت مندوں کی حاجت روائی کی، طالب علموں کو وظائف دیے۔ اور ان سب سے بڑھ کر ملت کی اجتماعی ترقی کے لیے وہ ادارہ سازی کی کہ ان پر کبھی بھی ان کا بدترین دشمن بھی فرقہ واریت کا الزام لگانے کی ہمت تک نہ کر سکا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ انھوں نے خود کو ہمیشہ نام و نمود، شخصی اشتہار بازی اور ان سب سے بڑھ کر سیاست کی آلودگیوں سے دور رکھا۔ انھوں نے کبھی اپنا نہ تو کوئی گروہ بنایا اور نہ گروہ بندی کو ہوا دی۔ انھوں نے ایک مثالی نباض کی طرح انسانی فطرت کے اس پہلو کا بخوبی اندازہ کر لیا تھا کہ آپ دوسرے کو اپنی خوشی میں اسی وقت شامل کر سکتے ہیں جب کہ آپ خود اس کی خوشی میں شریک ہونے کو تیار ہوں۔ عیدین کی پُرمسرت تقریبات کے ساتھ ان کے گھر پر ہونے والے ہولی ملن کا رنگا رنگ پروگرام اسی جذبۂ صادق کا مظہر تھا۔

حکیم صاحب نے تعلیمی و ادبی محاذوں پر اپنی زندگی میں جو کامیابیاں حاصل کیں وہ ان کی کرشماتی شخصیت کا ہی حصہ تھیں۔ تعلیمی اداروں کے قیام میں انھوں نے ہر سطح کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ ساتھ ہی لڑکیوں اور لڑکوں کی تعلیم کو مساوی اہمیت دی۔ اسی لیے ہمدرد پرائمری

اسکول، رابعہ گرلس اسکول، ہمدرد پبلک اسکول جیسے ادارے جہاں قائم کیے وہیں جامعہ ہمدرد کے بانی کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں وہ شہرت دوام حاصل کر چکے ہیں۔ جامعہ ہمدرد میں بھی انھوں نے یہ خیال رکھا کہ اس میں دوسری جامعات کی طرح محض روایتی کورس نہ ہوں بلکہ کچھ نیا ہو، اچھوتا ہو۔ اسی لیے طب اور فارمیسی اور سائنسی تحقیقی اداروں کے ساتھ ہی جامعہ ہمدرد میں سینٹر فار اڈوانسڈ سوشیولوجیکل اسٹڈیز، سینٹر آف ساؤتھ ایشین اسٹڈیز، سینٹر فار فیڈرل اسٹڈیز اور اسلامک اسٹڈیز و مطالعۂ ادیان کے شعبے شامل ہیں اور یہ بات موجب انبساط و اطمینان ہے کہ صرف دس سال کے مختصر عرصے میں اس جامعہ نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا وقار و اعتبار قائم کر لیا ہے۔ اسلامک اسٹڈیز کے حوالے سے یہاں اس حقیقت کا اعتراف ضروری ہے کہ دہلی میں حکیم صاحب نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اس وقت قائم کیا جب یہاں کسی نے اس کے بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور اگرچہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسلامک اسٹڈیز کا مضمون تو تھا لیکن اس کا کوئی باقاعدہ شعبہ قائم نہیں کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب نے نہ صرف انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کیا بلکہ اسلام اور مطالعاتِ اسلامی پر ایک ایسی شان دار لائبریری بھی بنائی جس میں دنیا کی بارہ اہم زبانوں میں علومِ اسلامی کا ذخیرہ ہے جس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ چھ ہزار سے زائد نادر مخطوطات اور بیس ہزار سے زیادہ اہم اور امہات الکتب وہاں موجود ہیں۔ حکیم صاحب نے اسی انسٹی ٹیوٹ سے اسٹڈیز ان اسلام کے نام سے ایک موقر علمی و تحقیقی جریدہ بھی برسوں شائع کیا، جس کو ملک اور بیرونِ ملک ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہوں سے دیکھا گیا اور جس کے مضامین آج بھی اسلامیات کے عالموں اور طالب علموں کے لیے یکساں طور پر مفید ہیں۔

تقسیم وطن کے بعد ہندوستانی مسلمان جس مایوسی و دل شکستگی کا شکار تھے اس میں فرقہ وارانہ تعصب نے مزید اضافہ کیا۔ اس تعصب اور تنگ نظری کا اظہار سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ و فنی تعلیم کے اداروں میں مسلمانوں کو داخلے نہ ملنے کی صورت میں ہوا۔ ایک طرف تو سیاسی قائدین نے روایتی طور پر شور شر برپا کیا اور الزامات کی بوچھار کر دی تو دوسری طرف حکیم صاحب نے اس مسئلے پر انتہائی سنجیدگی غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں سارا قصور متعصب گروہ

اقتدار کا نہیں بلکہ خود ہم بھی اپنے بچوں اور نوجوانوں میں وہ علمی لیاقت اور حوصلہ مندی پیدا نہیں کر پا رہے ہیں جو تمام رکاوٹوں کے باوجود زمانے کو مسخر کرنے کے لیے ناگزیر بن چکی ہیں۔ یہی وہ شدید احساس تھا کہ جس کی بنا پر انھوں نے ۱۹۸۰ء میں بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بیورو کی بنیاد رکھی جس نے ان غریب اور ہونہار طالب علموں کو، جن کی علمی بنیادیں کمزور تھیں اور جو ٹیوشن کی سہولت سے محروم تھے، امتحانات کے لیے تیاری کرائی۔ دوسری طرف داخلے کے امتحانات کے لیے بھی تیار کیا اور اس کے خاطر خواہ کامیاب نتائج برآمد ہوئے۔ حکیم صاحب نے اسی طرح ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی مارچ ۱۹۸۱ء میں قائم کی اور اس کے ذریعے وہ بنیادی کام کیا جس کی طرف عام طور پر توجہ ہی نہیں دی گئی تھی یعنی مسلمانوں میں خواندگی کی شرح (مردوں میں بھی اور عورتوں میں بھی) کا سروے۔ دوسرے مسلمان تعلیمی اداروں (جدید اور دینی تعلیم دونوں) کا بھی الگ الگ سروے کرایا گیا۔ اب ایک بار پھر حکیم صاحب نے ازسرنو یونیورسٹی گریجویٹس (تحقیق کرنے والے) کو مقرر کر کے، اس کام کو شروع کرایا تھا۔

اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے گرتے تناسب پر فکرپسندی کا اظہار تو سب نے کیا لیکن اس کا مداوا کرنے کی منظم و منصوبہ بند کامیاب کوشش حکیم صاحب نے ۱۹۹۲ء میں ہمدرد اسٹڈی سرکل قائم کر کے کی جہاں ان مسلمان نوجوانوں کو تعلیم و تربیت دی جاتی اور آزمائشی مراحل سے گزرنے کی پریکٹس کرائی جاتی ہے جو یونین پبلک سروس کمیشن کے مقابلہ جاتی امتحانات میں بیٹھنا چاہتے ہیں اور حکیم صاحب کے لیے یہ بات ہمیشہ فخر و انبساط کا باعث رہی ہوگی (جس کا انھوں نے اپنے مزاج کے عین مطابق کبھی اظہار نہیں کیا) کہ اس ملک کی اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں گذشتہ سات سال میں کامیاب ہونے والے کل مسلمان امیدواروں میں سے نصف سے زائد ان کے قائم کردہ ادارے کے ہی فیض یافتہ ہیں۔

حکیم صاحب نے ان سب کے علاوہ زبان و ادب کے فروغ و ارتقاء کے لیے کئی اداروں اور منصوبوں کی بنیاد رکھی اور خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی۔ مثال کے طور پر غالب کی ولادت ۱۹۶۹ء میں ہونے والی صدسالہ تقریبات کے موقع پر غالب اکیڈمی کی تعمیر ان کا ایک ایسا ہی کارنامہ ہے۔ آج یہ اکیڈمی دہلی میں اردو کی لسانی، ادبی، تہذیبی اور ثقافتی تقریبات کا محور

بن چکی ہے۔ شاید یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مزارِ غالب اکیڈمی کے قیام کے لیے یہ زمین حکیم صاحب نے ۱۹۳۵ء میں ہی خریدی تھی اور اسی نام سے ایک سوسائٹی بھی انھوں نے اُسی وقت قائم کی تھی۔ اس اکیڈمی میں انھوں نے غالب اور عہدِ غالب سے متعلق ایک ریسرچ لائبریری اور ایک میوزیم بھی قائم کیا۔ اس لائبریری میں مذکورہ بالا موضوع پر تقریباً بارہ ہزار کتابیں ہیں تو میوزیم میں غالب اور ان کے زمانے سے متعلق تصاویر، مجسّمے اور نوادرات کو جمع کر دیا گیا ہے پھر ان سب کے ساتھ 'خطّاطی کی تربیت'، 'اردو سرٹیفکٹ کورس'، 'اردو ٹائپ اور شارٹ ہینڈ' کے کورس کے مراکز بھی کامیابی کے ساتھ چل رہے ہیں۔ غالب اکیڈمی کے تحت ایک غالب بک سینٹر بھی قائم ہے جو غالب کی حیات، ان کے شعری و ادبی کارناموں اور ان کے معاصرین پر کتابوں کی اشاعت کے کام میں لگا ہوا ہے۔ اسی اکیڈمی میں "منصوبۂ تحقیق اصطلاحات اور ہندوستانی پروجیکٹ" بھی چل رہا ہے جس کا مقصد قیام حکیم صاحب کے اس جذبے اور خیال کا مظہر ہے کہ "ایک ایسی زبان کی داغ بیل جسے بالآخر مشرقی زبان کا رتبہ حاصل ہوا اور جو فارسی، ہندی اور چینی رسم الخط میں لکھی جا سکے۔" اسی غالب اکیڈمی میں ہمدرد انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل ریسرچ کے نام سے ۱۹۹۰ء میں حکیم صاحب نے ایک اور ادارے کو قائم کیا جو تاریخ کو جذباتی رنگ کے بجائے معروضی انداز میں پیش کرنے کی ایک لائقِ صد تحسین کوشش میں مصروف ہے۔

حکیم صاحب کے علمی و تصنیفی کاموں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ انھوں نے بوعلی سینا کی القانون فی الطب کی مستند مخطوطات کو سامنے رکھ کر ترجمے اور تدوین کا جو کام کیا وہ آج ساری دنیا میں ان کی علمی حیثیت کو منوا چکا ہے۔ ان کی تصنیفات، تالیفات، مرتبات اور مدوّن کی ہوئی کتابوں کی تعداد تقریباً ایک درجن ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس میں "عنصریات" جیسے دقیق موضوع پر بھی کتاب ہے تو دوسری طرف "دیہاتی معالج" جیسی آسان اور عام فہم بھی۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ہمدرد صحت جیسا رسالہ نکالا جس کے خاص نمبر آج تک اپنے موضوعات پر خاصے کی چیز مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۵۵ء میں پندرہ روزہ ہمدرد کا اجرا ہوا جو آج تک شائع ہو رہا ہے۔ حکیم صاحب نے ان کے علاوہ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسن اینڈ سائنس کے نام سے بھی ایک علمی جریدے کی ادارت کی۔ اسلام پر ان کی ادارت میں شائع ہونے والے

جریدے کا پہلے ہی ذکر ہو چکا ہے۔

حکیم صاحب کی شخصیت کا ایک اور دل کش پہلو ان کا جمالیاتی ذوق تھا۔ ان کا یہ ذوق جمالِ حسن، خیر اور عدل کے عناصرِ ثلاثہ سے مل کر بنا تھا۔ انھیں ہر کام میں سلیقے اور ہنر آتا تھا جو کبھی عہدِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی پہچان ہوا کرتا تھا۔ تحریر میں حسن، اختصار مگر جامعیت، معمولات میں حسنِ ترتیب ایسا کہ وقت ان کا تابع اور ماتحت لگتا تھا۔ مسکراہٹ میں وہ دل آویزی کہ بیمار صحت مند اور صحت مند اقبال مند بن جاتا تھا۔ رشتوں کے نباہنے میں وہ خیر و عدل کہ چھوٹے بڑے، امیر غریب، اپنے اور پرائے سب گرویدہ اور حسنِ سلوک کے معترف۔ ان کی روشن فکر اور باطنی نور کا پرتو ہر اس عمارت سے آشکارا جو انھوں نے تعمیر کرائی۔ ان کی بنوائی ہوئی اکثر عمارتیں ذوقِ شاہجہانی کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کی حسِ مزاح جس سے کہ وہ اپنے مریضوں کا اکثر و بیشتر دوا سے پہلے آدھا علاج کر دیتے تھے اور اپنے ملنے والوں کے تفکرات اور مایوسیوں میں امید و یقین کی چنگاریاں پھونک دیتے تھے، ہمیشہ یاد آتی رہے گی۔

حکیم صاحب کو اگر حکومتِ ہند نے پدم شری (۱۹۶۵ء)، پدم بھوشن (۱۹۹۱ء) جیسے قومی اعزاز دیے تو ہمدرد یونیورسٹی پاکستان نے انھیں ڈی لٹ کی اعزازی سند (۱۹۹۷ء) پیش کی۔ روس نے ابنِ سینا ایوارڈ (۱۹۸۳ء) کے لیے منتخب کر کے ان کی عالمی حیثیت کا اعتراف کیا تو ایران کی نیشنل اکیڈمی آف سائنس نے (۱۹۶۵ء) ان کو اعزازی فیلو بنا کر، علمی و تحقیقی میدانوں میں ان کی بین الاقوامی خدمات کی تصدیق کی۔ لیکن حکیم صاحب، حق تو یہ ہے کہ ستائش کی تمنا اور صلے کی پروا سے بے نیاز تھے۔ ان کی تمام سعیِ فکر و عمل اس بندۂ مومن کی تھی جس کی قرآن میں پہچان "و مما رزقنٰھم ینفقون" بتائی گئی ہے۔

آج جب حکیم صاحب نہیں رہے لیکن ان کے فکر و عمل کے نقوش زندہ و تابندہ ہیں، ان کی کتابِ زندگی کا ہر ورق اس حقیقت کا مظہر ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقامِ بلند، اس کا خیالِ عظیم

اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز ••

خواجہ تاج الدین ریزہؒ

مسلم احمد نظامی

سیر الاولیاء مولفہ سید محمد مبارک علوی کرمانیؒ اور فوائد الفواد کا ترجمہ کرتے وقت کسی جگہ تاج الدین ریزہ کا اجمالی تذکرہ پڑھا۔ جس انداز میں یہ تذکرہ ان دو مشہور و معروف کتابوں میں ہوا ہے۔ دل چاہنے لگا کہ کچھ ان بزرگ کے حالات پر مزید روشنی حاصل ہو۔ اس لیے مختلف دیگر ہمعصر مستند کتب سے امداد حاصل کرنے کے لیے کمر باندھی تو آغا عبدالستار خاں صاحب ایم اے کا انگریزی مقالہ "تاج ریزہ" کے نام سے رسالہ اسلامک کلچر سہ ماہی حیدرآباد جولائی ۴۰ء نظر پڑا۔ مضمون مختصر ضرور ہے مگر جامع ہے۔ اس لیے اسی مضمون کو اساس بنا کر عنوان کی شخصیت پر قلم اٹھانے کی جرأت کر رہا ہوں۔ کیسے اچھے لوگ تھے۔ کیسی محنت کرنے والے۔ کیسے ادب نواز۔ افسوس۔ نگاہیں ڈھونڈتی ہیں ان کو۔ اچھا زمانہ پایا۔ اچھا نام پایا۔ اللہ مغفرت سے نوازے۔ آمین۔

تاج الدین ریزہ ساتویں صدی ہجری کے ان شعراء میں ہیں جنھوں نے سلطان شمس الدین التمش جیسے خدارسیدہ بادشاہ (۶۰۷ تا ۶۳۳ ہجری / ۱۲۱۰ تا ۱۲۳۵ عیسوی) کے دربار میں عزت حاصل کی۔ نہ صرف یہ بلکہ معاصر مورخین اور سوانح نگاروں نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے اور ان کی علمی قابلیت کو اچھی طرح سراہا بھی ہے۔ وہ ایک نامور مصنف رہے ہیں مگر ان کی تصانیف مرور زمانہ کے ساتھ ہم بدقسمتوں تک نہیں پہنچ سکیں۔ چند قصائد

ان کے ضرور دستیاب ہیں جو اپنی جگہ ان کی علمی عظمت کے آئینہ دار ہیں!

قلعہ گوالیار کی فتح پر بہت سے مورخین نے تاج الدین ریزہ کی وہ رباعی نقل کی ہے جو وہاں پتھر پر کندہ تھی۔ مگر افسوس وہ پتھر تو نہ رہا مگر رباعی اب تک چلی آرہی ہے:

آں قلعہ کہ سلطان سلاطیں بگرفت
از عون خدا و نصرت دیں بگرفت
آں قلعہ کالیور واں حسن حصیں
در ستا یہ سنہ ثلاثین بگرفت

مشہور مورخین میں سے نظام الدین احمد بخشی (۱۰۰۱ھ مطابق ۱۵۹۲ء) نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ اپنی تاریخ طبقات اکبری میں کیا۔ اس کے بعد منتخب التواریخ اور تاریخ فرشتہ میں بھی آپ کا تذکرہ ملتا ہے۔ مگر ان کتب میں اختصار سے حالات کا بیان کیا گیا ہے۔ میر حسن علی سجزیؒ دہلوی کو ہم سب سے اول مستند ماخذ سمجھنے پر مجبور ہیں جنھوں نے سلطان المشائخ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے ملفوظات کو مرتب فرمایا اور ۷۰۷ھ سے ۷۲۲ھ تک کے ملفوظات کو قلمبند کیا۔ ناظرین کو معلوم ہے کہ حضرت سلطان المشائخؒ کا وصال ۷۲۵ھ میں ہوا۔ یعنی آپ کی وفات سے تین سال قبل تک کے ملفوظات فوائد الفواد میں جمع ہیں۔ وہ ۳ ربیع الاول ۷۱۱ھ کی مجلس ۲۲ حصہ دوم، صفحہ ۱۱۵ فوائد الفواد مطبوعہ ملک سراج الدین اینڈ سنز کشمیری بازار، لاہور ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۶ء میں اس طرح فرماتے ہیں:

خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر فرمود کہ آورے۔ وقتے مستوفی شدہ بود۔ خواجہ تاج الدین ریزہ درباب او ایں بیت گفتہ است:

صدرا! کنوں بکام دل دوستاں شدی
مستوفی ممالک ہندوستاں شدی

یہ شعر شمس الملک علیہ الرحمۃ کے بارے میں ہے جو حضرت المشائخ قدس سرہٗ العزیز کے اُستاد تھے۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قول ہے حضرت سلطان المشائخ جیسے محتاط بزرگ کا۔ نقل کر رہے ہیں عقیدت میں سرشار علی سجزی دہلوی اور حضرت سلطان المشائخ کا قول فیصل ہے جس سے اُن کے

س علمی وقار کا پتہ چلتا ہے جو خواجہ تاج الدین ریزہ کو حاصل تھا۔ نہ صرف یہ بلکہ سیر الاولیا کے باب دہم صفحہ ۳۰۳ مطبوعہ چرنجی لال ایڈیشن پر مذکورہ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ فرما رہے ہیں کہ "عیب لطافتے و طبعے لطیف در ذات کرد رشتہ مثل او نبود" یہ قول سید محمد مبارک علوی کرمانی مولف سیر الاولیا کا بھی ہو سکتا ہے مگر ہر دو بزرگوں کا فرمان ہے قابل اعتبار!

دوسری جگہ مولف سیر الاولیا سید محمد بن سید وحید الدین مبارک کرمانی نے آٹھویں باب میں تاج الدین ریزہ کے ایک قصیدے کا ایک شعر نقل کیا ہے جو سلطان شمس الدین التمش کی مدح میں ہے اور جو کلیات انوری میں نولکشوری ایڈیشن میں موجود ہے۔

مولانا فخر الدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علاء الدین خلجی (۶۹۵ تا ۷۱۶ھ / ۱۲۹۵ تا ۱۳۱۶ء) کے دور کے مشہور شاعر ہیں۔ انھوں نے فارسی زبان کی ایک لغت موسومہ فرہنگ نامہ مرتب کی۔ اس لغت میں مولف نے تین جگہ تاج الدین ریزہ کے اشعار سے الفاظ کے بارے میں استفادہ کیا اور ان کو بطور سند پیش کیا ہے۔ یہ بھی وقت کی ستم ظریفی ہے کہ تاج الدین ریزہ کے اشعار کلیات انوری میں درج ہیں۔

سیر الاولیاء کے آٹھویں باب کے شروع میں محبت، شوق، عشق اور رویت باری تعالیٰ کے عنوان کے تحت سید محمد مبارک علوی کرمانی امیر خورد نے تاج الدین ریزہ کا یہ شعر نقل کیا ہے:

خلقے یا رب چہ گویم چوں عروس آراستند
راست بر بالائے شاہ راستیں آوردہ اند

(سیر الاولیاء ص ۲۵۳ چرنجی لال ایڈیشن)

محمد بن قوام نے بحر الفضائل میں (۸۲۷ھ / ۱۴۲۳ء) تاج الدین ریزہ کی وفات کا ذکر کیا ہے کہ اور بہت سے شاعروں کے ساتھ وہ بھی بڑے ذلت آمیز طریقے سے مارے گئے۔ سیر العارفین کے مصنف حامد بن فضل اللہ نے شمس دبیر کے سلسلے میں مذکورہ رباعی درج کی ہے۔ اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخے میں تاج ریزہ کا تخلص سنگریزہ بتایا ہے جو اور کسی کتاب میں نہیں ہے۔ اسی رباعی کے سلسلے میں مولانا شاہ عبد الحق محدث دہلوی نے بھی اخبار الاخیار میں تاج الدین ریزہ

کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"تاج الدین ریزہ مرد حقیر الجثہ بود۔ لھذا ایں لقب یافتہ فاضل کامل شاعر نامی است۔ در خدمت سلطان شمس الدین التمش قربت داشت۔"

لچھمی نارائن شفیق اورنگ آبادی نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء میں ایک سوانحی تذکرہ شعرائے بارے میں مرتب کیا جس کا نام گلِ رعنا ہے۔ اس میں تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔ رضا قلی خاں نے اپنی کتاب مجمع الفصحا میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب فارسی شعراء کے تذکرے پر ہی مشتمل ہے۔ خلاصۃ الاشعار مصنفہ تقی کاشی ۹۹۳ھ/۱۵۰۵ء۔ عرفات العاشقین مصنفہ تقی اوحدی اصفہانی اور تحفۃ الکرام میں بھی تاج الدین ریزہ کا مذکور ہے۔

جب سے ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی شروع ہوئی۔ بڑے بڑے علماء دوسرے ممالک سے ہندوستان ہجرت کر کے یا تو اس لیے آنے لگے کہ یہاں قدردانی ان کے اپنے ملک سے زیادہ ہوگی یا پھر صرف جلب منفعت کے لیے انھوں نے ترک وطن کر کے ہندوستان کو اپنا مستقر بنانا چاہا اور وہ ہندوستان آکر ایسے بسے کہ ہندوستان کے ہی ہو کر رہ گئے اور اپنے قدیمی وطن کو بالکل بھول گئے۔ مگر تاج الدین ریزہ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی خراسانی شاعری کی اہمیت کو نہ بھولے جیسا کہ انھوں نے اپنے اس شعر میں خود کہا ہے:

مولد و منشا ببیں در خاک ہندستان مرا
نظم و نثرم بیں کہ از خاک خراساں آمدہ

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ ان کا مولد ہندوستان تھا اور ان کے والدین بھی یہیں رہے ہوں گے مگر خراساں کی شاعری پر ان کو اب بھی فخر ہے کیونکہ ان کی اپنی شاعری میں وہ رنگ موجود ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی اسی قسم کا اظہار خیال کیا ہے:

بودہ بہ دم بہ مجلس تو
یار سر و حریف محرم

یہ شعر اسی قصیدے کا ہے جو تاج الدین ریزہ نے رضیہ سلطانہ کی مدح میں لکھا تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہی دربار سے ان کا قدیمی تعلق تھا مگر اس سے ان کے مولد و منشا کا صحیح

اشارہ تو ملتا نہیں۔ ان کا تعلق غالباً لاہور اور ملتان سے بھی نہیں تھا جہاں بیشتر روزگار طلب شاعر موجود تھے۔ دہلی وہ آئے تو صرف تلاشِ معاش میں جیسا کہ انھوں نے اس قصیدے میں ذکر کیا ہے جو نظام الملک قوام الدین محمد ابو سعد الجنیدی وزیر کی تعریف میں لکھا ہے اور جو کلیاتِ انوری میں موجود ہے:

سالہا شد بندہ را کز لطف ہر آزادۂ
در حریم ایں ممالک حصہ حرماں آمدہ است
خان و ماں بگذرشتہ در سمت شہر سرفتہ کو
از علو قدر شاہش چوں قدر خاں آمدہ است
خوانِ جودش زیرِ چرخ کاسہ شکل آراستست
ایں ثنا خواں بے نصیب از جود خواں آمدہ است

ایک دوسری جگہ شہزادہ رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں کہتے ہیں جو شمس الدین التمش کے بعد تخت نشین ہوا (۶۳۳ھ):

عندلیب آسا سرائے خسروانی می زنم
خاصہ کا کنوں روئے بسوئے بوستاں آوردہ ام
بیل بالا زر فشاندہ پر پئے اسپم فلک
رخ چو سوئے حضرت شاہ جہاں آوردہ ام

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین ریزہ دہلی میں نووارد تھے۔ وہ دہلی میں کب آئے اس کے لیے ہم کو یہ معلوم ہے کہ ۶۲۵ھ / ۱۲۲۷ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ملتان اور اُچھ کو فتح کیا تھا۔ اور بغداد کا سفیر ۲۲ر ربیع الاول ۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں دہلی آیا تو اس یادگاری موقع پر تاج الدین ریزہ نے ایک قصیدہ لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۶۲۶ھ سے قبل ہی دہلی کے شاہی دربار سے منسلک تھے۔

مورخین میں سب سے پہلے نظام الدین احمد بخشی نے قلعۂ گوالیار کی فتح پر لکھی ہوئی رُباعی مذکورہ بالا کا تذکرہ سلطان شمس الدین کے دورِ حکومت میں طبقاتِ اکبری میں ان الفاظ

کے ساتھ کیا ہے:

درسن تسع عشرین وستمایۃ بعزیمت فتح گوالیار لشکر کشید۔ مدت یک سال آں قلعہ را محاصرہ داشت ..... ملک تاج الدین ریزہ کہ دبیر مملکت بود در فتح آں قلعہ ایں رباعی گفت و بر سنگ دروازہ قلعہ کندہ اند۔

فرشتہ نے تاریخ فرشتہ میں اور ملا بدایونی نے بھی یہ ہی تذکرہ کیا ہے۔ مگر اس رباعی کا کتبہ اب وہاں قلعہ کے دروازے پر نہیں ہے۔ لیکن ڈائرکٹر جنرل محکمۂ آثار قدیمہ نے ۱۹۲۷ء میں اس کتبے کی تلاش کی مگر وہ دستیاب نہیں ہوا۔ ڈاکٹر جے ہیرووٹز (J.Harovitz) نے جو محمڈن اینگلو عربک کالج علی گڑھ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ ۱۹۱۱ء-۱۹۱۲ء میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین بابر نے دیکھا ہے جس کے بارے میں اس نے اپنی تزک میں تذکرہ کیا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین دبیر مملکت اور شخص تھا جس کا انتقال ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں ایک لشکر کشی کے دوران میں ہوا۔ اور ریزہ کا لفظ ریزاد ہوگیا۔ جبکہ تاج الدین ریزہ ۶۳۴ھ کے کافی بعد تک زندہ رہے۔ دوسرا قابل غور نظریہ یہ بھی ہے کہ تاج الدین ریزہ ایک معمولی حیثیت کے آدمی تھے جیسا کہ ان کے خوشامدانہ قصائد سے پتہ چلتا ہے۔ ان کے انتقال کے بارے میں شرح مخزن اسرار میں محمد بن قوام ان شعراء کے بارے میں لکھتے ہیں جو مراحم خسروانہ سے محروم ہوکر یا تو پھانسی پر چڑھا دیے گئے تھے یا ان کو جیل خانے میں ڈال دیا گیا تھا مثلاً عبید، معزی، خاقانی، تاج ریزہ۔ وہ لکھتے ہیں، "و تاج ریزہ را پیش پائے پیل اندوختند" اس بیان سے واضح ہورہا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی حیثیت کے پیشہ ور شاعر تھے اور ان کو باغیانہ موت نصیب ہوئی۔ قدیم ترین کتاب فرہنگ نامہ ہے جس کے مصنف فخر خواص نے آپ کو تاج دبیر المتخلص ریزہ لکھا ہے۔ فوائد الفواد دوسرا قدیم ماخذ ہے جس میں آپ کو تاج ریزہ لکھا ہے۔ تمام دیگر تذکرہ جات بھی ایسا ہی لکھتے چلے گئے۔ لیکن تاریخی کتب میں ان کے نام کے ساتھ دبیر مملکت اور ملک کا لفظ بھی ملتا ہے۔

گل رعنا کا مصنف ایک اور غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ تاج ریزہ اور تاج برہ دو آدمی تھے۔ مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مصنف کو خود غلط فہمی ہوئی۔ یہ رسم الخط کی تبدیلی ہوسکتی ہے کہ ریزہ کو برہ پڑھا جا سکا۔ صرف ایک ر اور دو نکتوں کے فرق سے آدمی نہیں بدل جاتے۔ اس لیے

مذکورہ بحث سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی درجے کے آدمی تھے جن کا شمار اس دور کے شعراء میں ضرور تھا جو یہ تھے :

۱۔ سعدالدین محمد عوفی ۲۔ صدرالدین محمد نظامی ۳۔ منہاج سراج منہاج
۴۔ امیر روحانی ۵۔ ناصری ۶۔ شمس دبیر ۷۔ فخرالملک عمید

کتاب موسومہ عرفات العاشقین اور گل رعنا میں تاج الدین ریزہ کو اپنے وقت کا مشہور ترین شاعر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے "تاج الدین از فضلا و شعراء ہندوستان دست از عنادل قدیم العہد این بوستان "

تاج الدین ریزہ کا کلام

مندرجہ ذیل کتابوں میں تاج ریزہ کا کلام تھوڑا بہت ملتا ہے : (۱) عرفات العاشقین (۲) خلاصۃ الاشعار (۳) مجمع الفصحا (۴) کلیات انوری۔ جہاں تک کلیات انوری میں تاج الدین کے کلام کی شمولیت کا سوال ہے اس کی تصدیق تقی اوحدی اور رضا قلی خاں نے بھی کی ہے۔ فرہنگ نامہ مولفہ فخر خواص میں تین جگہ بطور سند تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے" وتاج دبیر ،ف ریزہ گفتہ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف تاج ریزہ مستند زبان استعمال کرتے تھے بلکہ اپنے وقت کے مانے، جانے پہچانے بلند پایہ شاعر بھی تھے۔

۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں سلطان شمس الدین التمش نے بغداد سے تعلقات قائم کیے۔ اس زمانے میں خلیفہ ابوجعفر منصور المستنصر کی حکومت تھی خلیفہ نے اپنا سفیر ہندوستان بھیجا۔ طبقات ناصری میں جو ۶۵۸ھ / ۱۲۵۰ء میں لکھی گئی اس مبارک واقعے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس موقع پر دربار خلافت سے سفرا تحفہ تحائف، فرمان لے کر ناگور پہنچے اور وہاں سے ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ بروز یکشنبہ یہ سفرا داخل دہلی ہوئے۔ بڑی دھوم دھام تھی۔ شہر کو بہترین طریقے پر سجایا گیا تھا اور چراغاں کیا گیا تھا۔ دربار خلافت سے ایک عمدہ گھوڑا اور خلعت پاکر شمس الدین ایلتمش بہت خوش ہوا۔ اس مبارک موقع پر شعراء نے بادشاہ کی مدحت سرائی اور مبارکبادی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر حصہ لیا۔ ان شعرا میں تاج ریزہ نے بھی ایک قصیدہ لکھا۔ صاحب خلاصۃ الاشعار

نے تاج ریزہ سے منسوب کیا ہے۔ یہ قصیدہ اور اس کے ساتھ اور قصائد کلیات انوری میں موجود ہیں جن کا ایک شعر 'سیر الاولیا' میں بھی موجود ہے۔ کلیات انوری کے قصائد سلطان شمس الدین التمش، اس کے فرزندوں، صاحبزادیوں اور وزیر کی مدح میں ہیں۔ ان اشعار میں شاعر نے خود کو ہندوستانی نژاد بتایا ہے۔ اس لیے وہ خود انوری شاعر تو ہو ہی نہیں سکتے۔

جہاں تک مندرجہ ذیل شعر کا سوال ہے،

مولد و منشا ہمیں در خاک ہندوستاں مرا
نظم و نثرم بیں کہ از آب خراساں آمدہ

ڈاکٹر ریو جنھوں نے برٹش میوزیم لندن میں مخطوطات کی فہرست مرتب کی ہے، ان کے خیال میں مذکورہ بالا شعر سے تاج الدین ریزہ کا وطن خراسان معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

The poet whose name does not appear says that he had come to India from Kharasan. (Rieu. Vol. II P.555)

لیکن اس خیال سے آغا عبدالستار خاں صاحب مطمئن نہیں ہیں بلکہ وہ اسی شعر سے تاج الدین ریزہ کا ہندوستان نژاد ہونا اخذ کر رہے ہیں (اسلامک کلچر جولائی ۱۹۴۰ء عنوان تاج ریزہ) حالانکہ مذکورہ بالا شعر صاف بتا رہا ہے کہ "میرے مولد و منشا مت تلاش کرو یعنی میری جائے پیدائش ہندوستان نہیں بلکہ خراسان ہے جس کا ثبوت میری نظم و نثر ہے۔ دوسرا مصرعہ پہلے مصرعے کا جواب ہے۔ لفظ ہمیں کے بعد اس شعر سے یہ استنباط کرنا کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان تھا سمجھ میں نہیں آتا۔ مجھ کم علم کی رائے تو یہی ہے کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان نہیں تھا اور یہ نتیجہ مذکورہ شعر کے مصرعۂ اولیٰ سے نکالنا میں درست سمجھتا ہوں اور عبدالستار خاں صاحب سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔

کلیات انوری میں مندرجہ ذیل قصائد تاج الدین ریزہ سے منسوب ہیں:

۱۔ قصائد بنام شمس الدین التمش تعداد چار

۲۔ قصائد بنام رضیۃ الدین عرف رضیہ سلطانہ تعداد پانچ

۳۔ قصائد بنام رکن الدین فیروز شاہ ولد شمس الدین التمش ۳۴-۶۳۳ھ۔ تعداد چھ

۴۔ قصائد بنام غیاث الدین محمد شاہ ابن شمس الدین التمش۔ تعداد سات

۵۔ قصائد بنام نظام الملک قوام الدین محمد جنیدی وزیر۔ تعداد آٹھ

۶۔ قصائد ان لوگوں کے بارے میں جن کے نام واضح نہیں ہوتے۔ تعداد نو

تاج الدین ریزہ کے قصائد سے شاعر کی علمی قابلیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے مگر کیونکہ نثر میں ان کی کوئی تصنیف ہمدست نہیں ہے اس لیے اس کے بارے میں اظہار خیال مناسب نہیں ہے۔ مگر یہ امر واضح ہے کہ نظم نثر سے مشکل ہوتی ہے جس کے لیے ذہنی اور علمی ارتقا کا عروج لازمی ہے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ

نثر من برجبہ نثرہ مجلد کردہ اند

تاج الدین ریزہ کے قصائد کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قصائد میں توازن، نفاست خیال اور سہل طریقے پر اظہار خیال غالب ہے۔ تاج الدین ریزہ کے علمی میدان میں مقام کو فرہنگ نامہ کے مولف نے بخوبی تسلیم کرکے اپنی تالیف میں الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے ان کے اشعار سے سندلی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کو فکر معاش تھا اس لیے وہ اپنے قصائد میں طلب کے ساتھ اپنے وقار کو گراتے نہیں۔ اخلاص اور سلجھے ہوئے خیالات کا عکس ان کے ہاں موجود ہے جو انہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نسب سے متعلق ہوتے ہیں۔ لچھمی نارائن شفیق کہتے ہیں کہ

و تصنیفات ذہن و وقت طبع اتصاف داشت (گل رعنا)

مذکورہ بحث کے بعد مجھ کم علم کا یہ بھی خیال ہے کہ سیر الاولیا اور فوائد الفواد کے اردو میں ترجمہ کرنے کے دوران ایک جگہ اور بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے مگر باوجود تلاش کے وہ مفہوم نہ مل سکا۔ کسی صاحب کی نظر پڑے تو فقیر کو مطلع ضرور فرمائیں۔ تلاش میری بھی رہے گی۔ ◆◆

عبدالرحیم دہری

وہاج الدین احمد علوی

بے شک بعض شخصیتیں عہد ساز ہوتی ہیں لیکن اس میں بھی دو رائے نہیں کہ بعض زمانے شخصیت ساز ہوتے ہیں۔ چنانچہ انیسویں صدی کا نصف اوّل بھی ایسا ہی زمانہ تھا جس نے علوم و فنون کے میدان میں ایسے بلند و بالا اشخاص کو پروان چڑھایا جن کی نظیر صدیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ان عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں جن کے زیرِ اثر معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اشخاص کی فکری و عملی صلاحیتیں بیدار و متحرک ہو جایا کرتی ہیں۔

بہرکیف ہم اُردو والے اس عہد کو عہدِ غالب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاریب غالب ایسا ہی نابغہ تھا لیکن وقت کے اس سیلِ رواں میں بہت سے درِ شہوار اور بھی تھے جو امتدادِ زمانہ کی نذر ہو گئے۔ اس مضمون میں ایسی ہی ایک جامع علوم شخصیت کا تعارف مقصود ہے۔

عبدالرحیم گورکھپوری مضافاتِ گورکھپور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام مصاحب علی تھا۔ موروثی پیشہ کپڑے بننا تھا۔ عبدالرحیم کی پیدائش بارہویں صدی ہجری کے اواخر یا تیرہویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی۔ تحصیلِ علم کا شوق بچپن سے تھا۔ اسی شوق نے گھر سے فرار ہونے پر اُکسایا۔ اولاً گورکھپور سے لکھنؤ پہنچے جہاں عبدالرحمان موحد چشتیؒ کے مدرسے میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ جب طبیعت سیر نہ ہوئی تو دہلی کے لیے رختِ سفر باندھا۔ دہلی میں ان دنوں حضرت عبدالعزیز محدث دہلویؒ کا مدرسہ بغداد و مصر کے مدارس کا نمونہ تھا۔ چنانچہ محدث دہلویؒ کے مدرسے

سے انھوں نے علوم شرعیہ، فلسفہ، منطق اور عربی فارسی میں مہارت حاصل کی۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے درس میں عبدالرحیم ایسے نکات اُٹھاتے اور سوالات کرتے تھے جن سے ان کی طبیعت کی روانی اور ذہن کی دراکی پر ہمدرس رشک کرتے اور اساتذہ فخر۔ ایک بار حضرت محدث دہلوی نے فرمایا کہ اگر اس نوجوان کی صحیح تربیت نہ ہوئی تو مجھے اس کی ذہانت کے پیچھے دہریت کھڑی نظر آتی ہے۔ ہوسکتا ہے شاہ صاحب کی اس پیش گوئی کے سبب ہی لوگوں نے انھیں دہری کہنا شروع کردیا ہو۔ بہرکیف شاہ عبدالعزیز کے مدرسے سے علوم مشرقیہ سے فارغ ہوکر عبدالرحیم کلکتہ پہنچے جو ان دنوں عروس البلاد بنا ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے انگریزوں سے انگریزی لاطینی اور دیگر علوم سیکھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساری زبانیں اہلِ زبان کی طرح بولتے اور سمجھتے تھے۔ کلکتے میں ہی ان کی دہریت کا چرچا ہوا اور ان کے نام کے ساتھ دہری کا لاحقہ جڑ گیا۔ اب وہ صرف عبدالرحیم نہ رہے بلکہ عبدالرحیم دہری کے نام سے مشہور ہوگئے۔ میں نے انگریزی زبان کے تراجم میں ان کا نام مولوی عبدالرحیم گورکھپوری بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ اکثر انھوں نے اپنی تصانیف میں اپنا نام عبد ہی لکھا ہے۔ کیا بوالعجبی ہے انگریز انھیں مولوی سمجھتے رہے اور اہلِ مدرسہ دہری۔

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

عبدالرحیم نے تاریخ، ریاضی اور فلسفہ و ادب پر ضخیم کتابیں تحریر کی ہیں۔ چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں: کارنامۂ حیدری، شگرفِ بیان، الانوار المشرقیہ فی الاسرار المنطقیہ، علمِ ریاضی اور سائنس پر پانچ جلدیں اور انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا ترجمہ ان کتابوں میں شامل ہے۔ عبدالرحیم گورکھپوری کا انتقال ۲۹ دسمبر ۱۸۵۶ء مطابق ۲ جمادی الاوّل ۱۲۷۳ھ بروز دوشنبہ کلکتہ میں ہوا اور اپنے مکان میں ہی دفن ہوئے۔

عبدالرحیم گورکھپوری کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے فہم و دانش کا ایک جہان آباد نظر آتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ عبدالرحیم جیسا دانش ور اور فلسفی شہرت اور منزلت کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جس کا وہ بجا طور پر مستحق تھا۔ میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی بیشتر تصانیف فارسی یا انگریزی زبان میں ہیں اور فارسی کا چلن ہمارے یہاں

نہ کے برابر ہے۔ دوسرا سبب اس کے دہری ہونے کا پرچار اور انگریز دوستی ہوسکتا ہے۔ بہرکیف عبدالرحیم کی چند تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جارہا ہے جو محض نمونہ از خروارے کے مصداق ہے۔

شگرفِ بیان

شگرفِ بیان کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری کلکتہ میں میں نے خود دیکھا ہے۔ دراصل یہ خود نوشت سوانح ہے لیکن درمیان میں بعض فارمولے جبر ومقابلے کے ہیں۔ کہیں پر ہیئت ونجوم پر بحث ہے تو کہیں خالص علم کیمیا اور ریاضی کے فارمولوں پر بحث کی گئی ہے۔ مخطوطے کا آخری حصہ ان کے کسی شاگرد کے قلم کا رہینِ منت ہے، جس میں عبدالرحیم کا اردو فارسی کلام اور پھر ان کی بیماری اور انتقال کا حال قلم بند کیا گیا ہے۔

کارنامۂ حیدری

ٹیپو سلطان اور ان کے خاندان کی تاریخ ہے۔ غالباً ٹیپو سلطان پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب کلکتہ ہی کے کسی پریس سے چھپی اور اب نایاب ہے۔ کتاب بہت سلیس فارسی میں لکھی گئی ہے۔ مقفیٰ اور مسجع انداز تحریر سے عمداً گریز کیا گیا ہے۔ یہ تاریخ آج بھی سلطنت خداداد پر کام کرنے والوں کے لیے مستند ماخذ کا حکم رکھتی ہے۔

آئینِ اکبری

آئینِ اکبری کی تدوین کا کام بھی عبدالرحیم کی فہرست تالیفات میں اہم ہے۔ اس کی تالیف پر انھیں فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل نے آمادہ کیا تھا اور اس کام میں مدرسہ عالیہ کے افسر مدرّس آغا احمد علی بھی ان کے معاون تھے۔ آئینِ اکبری کا یہ ایڈیشن ایشیاٹک سوسائٹی پریس نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں شائع کی گئی۔ آئینِ اکبری کی اس تدوین کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحیم گورکھپوری نے تحقیق وتدوین کے جو اصول وضع کیے تھے وہ آج کے جدید ترین اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔ انھوں نے چھ مختلف نسخوں کی مدد سے اس کی تدوین کی

ہے۔ ہر نسخے کی اہمیت اور تسامحات پر بحث کرتے ہوئے قدیم ترین نسخے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔
یہی نہیں بلکہ ان نسخوں کو الف۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س کے ناموں سے منسوب کیا گیا ہے جو آج کے
جدید ترین اصول وضوابط کے مطابق ہے۔

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا وہ فارسی زبان میں ہیں اور اب جس مخطوطے کا ذکر
کیا جا رہا ہے وہ اُردو زبان میں اُردو ہی کی قواعد سے متعلق ہے۔ میری مُراد ہے دستور اُردو زبان سے۔

دستور اُردو زبان

خدا بخش لائبریری پٹنہ میں اُردو قواعد سے متعلق 'دستور زبان اُردو' کا ایک قلمی نسخہ موجود
ہے۔ میں اس نسخے پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں اس کے دو سبب ہیں پہلا سبب
تو یہ ہے کہ یہ میری معلومات کی حد تک اُردو قواعد کی قدیم ترین کتاب ہے۔ میں گلکرسٹ کی گرامر کو
اس زمرے میں داخل کرنا نہیں چاہتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی ہیں بلکہ پہلے
اُردو والے ہیں جنھوں نے زبان کا لسانی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا اور نثر نویسی کے بعض اہم اصول
وضع کیے۔ چنانچہ رسالے کی غرض وغایت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے :

> "اگرچہ قریب سو برس سے اس زبان میں رسم شاعری کی جاری
> ہوئی ہے۔ چونکہ اکثر یہ زبان جاہلوں کے استعمال میں رہی ہے۔ ہنوز
> اس میں وہ تہذیب اور ورتی اور افزائش وچستی کہ چاہیے پیدا نہ ہوئی اور
> صرف ونحو اس کی اب تک ضبط و ربط کے ساتھ لکھی نہ گئی۔ اسی جہت گرچہ
> اس ملک کے لوگ اس زبان میں دو چار شعر حسب دلخواہ کہہ سکتے ہیں، پر
> نثر لکھنا کچھ نہیں جانتے اور جو کوئی دو چار سطریں لکھتے ہیں تو طرز اسلوب
> پارسی ترکیبوں سے اس قدر بھر دیتے ہیں کہ پڑھنے والوں کو اس سے
> نفرت ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ بیت المال عبارت نہ پارسی ہے نہ ہندی۔
> تھوڑے دنوں سے بدولت حضرات برطانیہ کے نثر نویسی کی رسم اس
> زبان میں پیدا ہوئی۔ افسوس بڑے تعجب اور شگفت کا مقام ہے کہ

ہماری زبان و تواریخ وغیرہ کو بیگانے سکھلادیں، جن کو چاہیے تھا
کہ ہم سے سیکھتے۔"

اس رسالے کے ذریعے اُردو میں پہلی بار لسانیات کے اصول وضع کرنے کی اچھی کوشش کی گئی ہے۔ عبدالرحیم نے حروف کو اصوات کے لحاظ سے مصوتوں اور مصمتوں میں بانٹا ہے اور ان کے ذیلی اقسام کیے ہیں۔ لائق مصنف نے اُردو حروفِ تہجی میں چودہ اصوات کو شامل کیا ہے اور اس طرح ان کے نزدیک اُردو میں ۴۹ حروفِ تہجی ہیں۔ اُردو کی ہائیہ آوازوں کو سب سے پہلے عبدالرحیم نے ہی حروف کی شکل میں قبول کیا۔ بہت بعد میں ۱۹۲۵ء میں ویشں چندسین نے یہی خیال پیش کیا۔ گورکھ پوری نے مصوتوں کو مدّہ اور مصمتوں کو حرف صحیح کا نام دیا ہے۔ انھوں نے مصوتوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہی نہیں کہ صرف ان کی درجہ بندی پر اکتفا کیا ہو بلکہ انتہائی باریک بینی اور نکتہ سنجی سے ان کے استعمال کو بھی واضح کیا ہے۔ چنانچہ ہائے خفی کے محل استعمال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ (ہ) حرف علت ہے جسے ہائے خفی اور ہائے سکتہ بھی کہتے ہیں
اُردو میں کئی تلفظ رکھتا ہے کبھی اس کو آواز الف کے دیتے ہیں چنانچہ
مصرع رفیع سودا:

بندہ ہے کسی کا و پرستار کسی کا

اور کبھی آواز زبر کی جیسے:

جہاں دار کس لالہ رو پر موا
جگر میں جو ہیں داغ کالے ترے

اور بر سبیل ندرت آواز زیر کی چنانچہ اس بیت میں

اگر آنسو بھر آئے پی گئے ہم
کہ مدِّ نظر آبرو تھی کسی کی

موجودہ علم لسانیات کی رو سے ی (y) اور واو (v) اکثر نیم مصوتوں کا کام کرتے ہیں۔ ان نیم مصوتوں کو عبدالرحیم نے 'دوگانے' کا نام دیا ہے۔ دوگانے سے مراد ان الفاظ سے ہے جن

میں دو مصوتے ہوتے ہیں۔ جیسے کیجیے۔ کھائیے۔ بائے۔ بھاؤ۔ ہوئے وغیرہ۔ ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ ان میں آخر میں آنے والے مصوتے غیر مسموع ہیں۔ اس لیے انھیں نیم مصوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ امرِ حیرت ہے کہ اب سے تقریباً دو سو برس پہلے جب کہ مشرق تو کیا مغرب بھی علمِ لسانیات سے کم ہی واقف تھا، یہ معلومات اور زبان کی نبض شناسی عبدالرحیم کے حصے میں کہاں سے آئی۔

در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

مقامِ حیرت اس لیے نہیں کہ مبدا فیاض نے عہدِ غالب کو اپنی فیاضیوں سے مالامال رکھا تھا۔ افقِ شاعری پر غالب، مومن، ذوق، آشفتہ، صہبائی اور میر انیس درخشندہ ہیں تو نثر میں سرسید و حالی، ماسٹر رام چندر، مولوی محمد حسین آزاد اپنا جادو جگا رہے ہیں۔ ایک طرف راجہ رام موہن رائے ہیں تو دوسری طرف عبدالرحیم گورکھپوری۔ گویا ہر فرد تاریخ کا ورقِ زریں ہے لیکن عبدالرحیم گورکھپوری بیک وقت ادیب و شاعر، تاریخ نگار، فلسفی، ماہرِ لسانیات، مترجم اور ریاضی داں ہے یعنی مغربی اصطلاح میں "رینیساں مین"۔

برٹولٹ برخیت کی شخصیت : ایک مختصر تجزیہ

شام لال / ترجمہ : خیرالنساء مھدی

جان فیوجی (John Fuegi) کی بُت شکنی ایک چھوٹی نوکیلی ہتوڑی سے شروع ہوتی ہے جو ایک قاری کو حیران کردیتی ہے۔ اُسے بھی (شاید) افسوس ہوگا کہ جس طرح اس نے برخیت کی نہاں اور عیاں خصوصیات کی کھوج کی ہے اور اس نے یہ سوانح حیات لکھی ہے شاید وہ خود بھی حیران ہوگا کہ برخیت اپنے دوستوں اور عشاق کے ساتھ نہایت سرد مہری اور کمینگی کا برتاؤ کرتا تھا۔ برخیت دکھاوے کے لیے خود کو "غریب" دکھاتا تھا جب کہ وہ خاصا "امیر" تھا۔ خیالات اور عمل میں اتنا تفاوت کم نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی "ہوسکار" کی رد تشکیل نہیں ہے وہ ایک پختہ کار پیشہ ور محقق کی طرح بہت سی معلومات جمع کرتا ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے لیے برخیت کے پوشیدہ نہاں خانوں کی تلاش بھی کرتا ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے وہ (برخیت) جو باتیں سرِمحفل کہتا تھا اسے وہ (برخیت) اپنی نجی زندگی میں نہیں دوہراتا تھا۔ شاق (shock) زبات تو یہ ہے کہ اپنا دونیم شخصیت سے وہ واقف ہوتے ہوئے بھی اپنے احباب اور عشاق کے ساتھ نہایت ظالمانہ اور سرد مہری کا سلوک کرتا تھا۔

جان فیوجی نے ایک نام نہاد "انقلابی" کے مجسّمے کو نہایت زیرکی سے پاش پاش کیا ہے، یہ موجودہ عہد کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلچری ہیروز (Cultural Heroes) کو اپنا

"آدرشش" بناتا ہے اور جلد ہی انھیں پامال کر دیتا ہے۔ ان عوامی آدرشی مجسموں کی زندگی اتنی مختصر نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک عرصے تک عوام کے ذہنوں پر دھندلے نقوش کی طرح رہتے ہیں ایک ایسے عہد میں جب نزدیکی چہرے (Close Ups) عیاں ہو جاتے ہیں تو فاصلوں کی نبی ضروریات سے انھیں بچانا محال ہو جاتا ہے۔ آدمیوں اور اشیاء کا بہت قریبی مطالعہ وہ نسخہ ہے جو سائے مزے دو کر کرا کر دیتا ہے۔

ٹی وی اور فلم نے نزدیکی چہرے کو سامنے لا کر یہ سلسلہ قائم کیا ہے فلمی ہدایت کار اپنے سامعین کی خوشنودی کے لیے سونے کے کمروں کے عریاں مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ مجھے یہ مضمون ترجمہ کرتے ہوئے اچانک ایک مشہور فارسی کا شعر یاد آگیا ہے۔ سنیئے۔

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر میکنند
چوں بہ خلوت میروند آں کار دیگر میکنند

ٹی وی صرف اہم واقعات کی اطلاعات ہی نہیں دیتا ہے وہ ہنگاموں کے مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ سوانح نگار کی ایک "کمزوری" ہے کہ وہ تصویریں نہیں دکھا سکتا۔ وہ اپنے اندر عامیانہ انداز کیفیت ضرور پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے پاس الفاظ کا خزانہ ہے وہ فلمی ہدایت کار کے مقابلے میں زیادہ گیرائی اور اور گہرائی سے واقعات اور مشاہدات کو پرکار بنا سکتا ہے۔ سوانح نگار اپنے کردار کے بارے میں دلائل پیش کر سکتا ہے اور ان کی پیچیدہ شخصیتوں کے پیچ و خم کی گرہیں کھول سکتا ہے۔ آج کل بہت سی سوانح عمریوں پر فلمیں بنائی جا رہی ہیں۔

ایک مجوبہ نے نہایت بے کسی اور اداسی کے لمحوں میں کہا تھا کہ برخت انھیں ہمیشہ (Shit) سمجھتا تھا۔ ریڈکلس (Radicals) حلقوں کے لیے ہدایت ہے کہ اب بازار (Markets) اور علیحدگی (Alienation) زندگی کے ہر شعبے میں در آئے ہیں۔ برخت ایک بہت اہم نام تھا۔ برخت کی ایک مجوبہ نے اس سے اپنے ڈرامے کی تصدیق کرانا چاہتی تھی تاکہ وہ ڈرامہ فروخت ہو سکے ــ ذرا اس منظر پر نظر ڈالیے۔ ایک غریب ڈرامہ نگار نہایت بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے اپنی (Wages) میں اضافے کی مانگیں کرتے ہیں۔ کیا برخت پر احساسِ جرم بھی نہیں ہوتا ہے؟ ان سنگین حالات میں ریڈیکلس کو دکھانا نہیں پسند کرتا تھا۔ اسے اپنے بورژوازی وجود کو قائم رکھنا تھا ورنہ وہ

(برخت) کیسے اپنی بیوی کے لیے ایک نہیں دو گرم کوٹ حکام سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا؟ اسے معلوم تھا کہ ملک نہایت خراب معاشی و سیاسی بحران سے گزر رہا ہے۔ مشرقی جرمنی کے عوام نے جب بغاوت کی وہ خاموش رہا تھا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ گنٹر گراس (Gunter Grass) نے اس موضوع پر ایک بہت اچھا ڈرامہ بھی لکھا ہے جس میں برخت کی مفاہمت پرستی کو نمایاں کیا ہے۔ برخت اکثر آتشیں موضوعات پر مفاہمت سے کام لیتا تھا گنٹر گراس کے ڈرامے میں جب ہنگامہ (مزدوروں) (Ulbrict & Grotewohl) کے نام لیتے ہیں تو وہ برخت (Sinus & Brutus) کا ذکر کرتا ہے مزدور جب اس کا (برخت) نام لیتے ہیں تو وہ شیکسپیئر (Shakespeare) کے حوالے دیتا ہے۔ مزدور مارکس کا ذکر کرتے ہیں تو وہ (برخت) (Livy) کا نام لیتا ہے۔ مزدور اس کی حمایت چاہتے ہیں تو وہ (برخت) روم کے (Plebians) کا ذکر کرتا ہے۔ گنٹر گراس کے اس اہم ڈرامے میں (Plebians) جیت جاتے ہیں اور مزدوروں کی شکست فاش ہوتی ہے۔ یہ پوری حقیقت نہ سہی اس لیے کہ مسائل بہت پیچیدہ ہیں۔ برخت ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے خلاف تھا۔ لیکن اپنے ضمیر کی بے چینی کو چھپا نہیں سکا۔ جب حکمراں کہتے ہیں کہ عوام کے یقین کو جیتنے کے لیے بغاوت کو کچلنا ضروری تھا تو وہ اپنے وجود کی سلامتی کے لیے ایک نہایت اچھی طنزیہ نظم لکھتا ہے۔ شاید یہ نظم ہی اس کی پناہ گاہ تھی؛

جون ۱۷ ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے بعد
ادبا کی یونین نے اشتہارات تقسیم کیے۔ استالینے میں!
اس میں لکھا تھا کہ حکومت عوام کا اعتماد کھو چکی ہے
کیا یہ آسان طریقہ نہیں ہوگا کہ عوام کو بے دخل کر دیا جائے
اور نئے عوام کو منتخب کیا جائے ـــ!

نظم کا طنزیہ انداز حکومت کو مجروح کر سکتا تھا لیکن برخت نے چالاکی سے کام لیا اور اپنی زندگی میں اس نظم کو شائع نہیں کیا گو کہ (شاید) اس کے ضمیر کو کچھ آرام مل گیا ہوگا۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ برخت کس طرح گیلی لو (Galileo) کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے کہ گیلی لو نے سائنس کو بدنام کیا تھا۔ اس لیے کہ گیلی لو نے مفاہمت کر لی تھی۔ اس نے کیسے یہ اندازہ

لگایا تھا کہ وہ خود سچ بولنے کی جرات نہیں رکھتا ہے تو بے چارہ گیلی لو کہاں سے ہمت لاتا۔ ؟ بات یہ نہیں ہے کہ خوف نے برخیت کے حسیات کو مردہ اور ذہن کو ناکارہ کر دیا تھا۔ وہ عوام (پبلک) میں اپنے لڑیچ کو اپنے احساسات سے الگ رکھنا چاہتا تھا کہیں یہ تو نہیں کہ وہ سٹیج پر اشیاء کا ایک حصہ ہوکر رہ جائے۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ وہ ذہن کو بیدار اور خود کو خاموش رکھنا چاہتا تھا بلکہ نقاب ہی کو اپنا اصلی چہرہ سمجھتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اپنے محرکات کے بجائے فریب دہی کو اہم سمجھتا تھا اس لیے وہ دوہری گفتگو (Double Talks) کا عادی تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اس طریقہ کار کے باوجود خود کو نہایت غیر محفوظ سمجھتا تھا۔ ایک مثال یہ ہے کہ وہ (Austrian) پاسپورٹ رکھتا تھا۔ دوسرے غیر ممالک میں خاصی رقم جمع کر رکھی تھی اس کے باوجود وہ مغربی بورژوازی لوگوں کی واہ واہ کا خواہاں بھی تھا۔ علاوہ مشرقی جرمنی کے حکمرانوں سے نالاں تھا پھر بھی اشتراکی حقیقت پسندی کی نقاب پہنے رہتا تھا۔ ایک واقعہ ایسا ہوا کہ اس کے ڈرامے (Unfaust) کا ایک کردار (شخص) جیل میں ڈال دیا گیا۔ خود وہ حیران تھا۔ آخر (Ulbricht) کو مداخلت کرنی پڑی تھی: "ہم اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ گیٹے (Goethe) کے ڈرامے کی ہیئت ہی بدل دی جائے اور Faust کا جرمنی میں مضحکہ اڑایا جائے۔" اس حکم نامے کو سن کر برخیت کو شدید کوفت ہوئی ہوگی مگر وہ خاموش رہا تھا۔

فوجی (Fuegi) کی سات سو صفحات کی کتاب کا ہر ورق نہایت فکر خیز اور دلچسپ ہے۔ ہم کو اندازہ ہے کہ مکمل آمریت اور ادیب کے درمیان کتنے مصائب کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ پاترناک اور (Annakhmatova) اور کتنے ہی شعراء اور ادباء کو جھوٹ نہیں بولنا پڑا اور وہ ہر قسم کے مصائب اور ذلتیں سہتے رہے تھے اور اپنے وطن میں رہ کر بھی وہ تمام افراد "جلاوطن" تھے۔ برخیت کی طرح مفاہمت نہیں کی تھی۔ برخیت وفادار تھا۔ اس نے حکمرانوں سے کبھی ایسے سوالات نہیں کیے جو حکمرانوں کو پریشان کریں شاید اس لیے کہ اس کا تھیٹر اور گھر وہیں تھا۔ اس نے احتجاج کی کوشش ہی نہیں کی جب کہ اس کے کئی احباب (Gulag) بھیجے جاتے تھے۔ اس نے اپنی بے حرمتی تک برداشت کر لی جب ایک معمولی سرکاری افسر نے کہا کہ وہ گیٹے (Goethe) کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔"

یہ مسئلہ نہیں ہے کہ فوجی (Fuegi) کے بیان کردہ سارے واقعات صحیح ہیں یا نہیں جگہ جگہ

استنادات پیش کیے گئے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کتاب میں بریخت کے کردار، اس کے تعصبات، اس کی کمزوریاں کیا تھیں ان تمام خامیوں کے باوجود وہ "سرخرو" آدمی تھا۔ بریخت کے ڈراموں کے شائقین کے لیے اس کے ڈرامے کی تکنیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔ فوچی بریخت کی شخصیت کا تجزیہ بڑی دلچسپی سے کرتا ہے لیکن فوچی نے کہیں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مکمل آمریت میں رہنے سے اس کے فن پر کیا اثر پڑا تھا۔ اس دلچسپ کتاب میں بھی کئی خامیاں ہیں۔ اس نے فن کار اور فن کو الگ الگ کر کے بحث کی ہے۔ یہ عملِ جراحی صرف بریخت کی شخصیت تک محدود ہے۔ اس کے ڈراموں اور نظموں کو نظر انداز کیا گیا ہے شخصیت اور ماحول ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بریخت نے جرمنی آکر بہت کم لکھا تھا شاید فوچی نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ وہ اپنی پہلی کتاب میں بریخت کے ڈراموں پر بحث کر چکا تھا ناقابلِ برداشت حالات میں بھی فن کار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی اس کے ڈرامے اور نظمیں قابلِ مطالعہ ہیں مگر اس کی مجروح شخصیت پر تنقید کرنے کی ضرورت تھی اور وہ اس کتاب میں موجود ہے۔ اس کتاب کا مجموعی اثر نہایت افسردگی کا ہے۔ نظریات اور شخصیات میں ہمیشہ کش مکش جاری رہتی ہے۔ بریخت "بزدل" تھا یا نہیں؟ وہ یقیناً مفاہمت پرست تھا اور پھر کس کو اپنی جان پیاری نہیں ہوتی۔! افسوس یہ ہے کہ بریخت کو جس طرح سمجھا جا رہا ہے وہ ویسا نہیں تھا۔۔! ◆◆

(یہ مختصر تبصرہ شام لال نے (Biblio) کے دوسرے شمارے مئی، جون ۱۹۹۵ء میں کیا تھا۔ میں نے اس کا ترجمہ اس لیے کیا کہ دو ایک سال پہلے بریخت کا جشن منایا گیا تھا اور اسے آج بھی تنقیدی نظر سے نہیں پڑھا جا رہا ہے۔ خ م)

ایلڈن رائیلنگ

از صباف احمد

ایلڈن رائیلنگ سے ہماری ملاقات رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے خط وکتابت شروع ہوئی۔ خطوط آتے جاتے رہے۔ پھر ٹیلی فون پر گفتگو رہی اور بالآخر بالمشافہ ملاقات کی نوبت آئی۔ ہوا یوں کہ ایلڈن رائیلنگ نادرن الینائے یونیورسٹی میں اکنامکس ڈپارٹمنٹ کے گریجویٹ پروگرام کے اسٹوڈنٹس ایڈوائزر تھے۔ جب ان کے شعبے نے پی ایچ ڈی پروگرام میں داخلے کے لیے ہماری درخواست منظور کر لی تو ابھی ہم ہندوستان میں ہی تھے کہ ان کے خطوط آنے لگے۔ ظاہر ہے یہ خطوط مکمل طور پر سرکاری نوعیت کے ہوتے تھے جن میں غیر ملکی طالب علموں کو مختلف طرح کی ہدایات جاری کی جاتی تھیں۔ لیکن ان تمام خطوط میں یہ تاکید ضرور ہوتی تھی کہ یونیورسٹی پہنچتے ہی مجھ سے فوراً رابطہ قائم کرو۔

چنانچہ ہم نے حسب ہدایت پہنچتے ہی انھیں گھر پر فون کیا اور کہا:

"از اِٹ ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ؟"

جواب ملا "یس۔ اِٹ از ہی"

ہم تو "اِٹ از می" سننے کے عادی تھے۔ صیغۂ متکلم کے لیے صیغۂ غائب کے استعمال نے ہمیں بہت گڑبڑا دیا۔ چنانچہ ہم نے اب کے وہی سوال ذرا گھما کر پوچھا:

"مے آئی اسپیک ٹو ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ؟"

جواب آیا "یوسے"

ہماری تو سمجھ میں ہی نہیں آیا کہ اب کیا کریں۔ ایک لمحے کے لیے خیال آیا کہ ٹیلی فون بند کردیں لیکن پھر سوچا شاید اس کو تو بڑی بدتہذیبی تصوّر کیا جائے۔ اس لیے ہم نے پھر لجاجت سے یا تقریباً رو دینے والے انداز میں عرض کیا کہ میں ایلڈن رائیلنگ سے بات کرنا چاہتا ہوں۔ پلیز بات کروا دیجیے تو بڑی عنایت ہوگی۔ اُدھر شاید وہ بھی تاڑ گئے تھے کہ فون کے دوسرے سرے سے بات کرنے والا انگریزی زبان اور امریکی لہجوں کا رموز آشنا نہیں ہے اس لیے وہ بھی بھلمنساہٹ پر اُتر آئے۔ بولے "ارے بھائی۔ میں ہی ایلڈن رائیلنگ ہوں اور بول رہا ہوں۔ فرمایئے۔ آپ کی کیا خدمت کی جائے"۔ عرض کیا کہ "ہم تو آپ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں۔ آپ ہی گذشتہ چھ ماہ سے مصر ہیں کہ یہاں قدم رنجہ فرماتے ہی آپ کو اطلاع دی جائے۔ سو ہم نے آپ کو اطلاع کردی۔ اب آپ جو سمجھاؤ دیں سو ویسا کیا جائے"۔ فرمایا "کل صبح، رجسٹریشن کرانے سے پہلے میرے دفتر میں آجاؤ۔"

ہم نے عرض کیا "امریکہ میں صبح کتنے بجے ہوتی ہے۔ انڈیا میں تو اکثر دن کے دس بج جاتے ہیں۔ لیکن صبح نہیں ہوتی۔

بولے "سات بجے میں تمھیں دفتر میں ملوں گا۔ باقی باتیں وہیں ہوں گی"۔

دوسرے دن، جب ہم صبح کے سات بجے شعبۂ معاشیات میں واقع ان کے دفتر پہنچے تو وہ ہم سے پہلے آچکے تھے۔ اُٹھ کر استقبال کیا، ہاتھ ملایا، کافی منگائی اور گفتگو شروع ہوئی۔ انگریزی کی کہاوت ہے کہ پہلا تاثر ہی آخری تاثر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر رائیلنگ کا پہلا تاثر ہمارے اوپر اچھا پڑا۔ گورے چٹے، اگرچہ چھ فٹ کے نہ ہوں گے تو اس کے قریب ضرور ہوں گے۔ چھریرے بدن کے مالک، مسکراتا ہوا چہرہ، نرم لہجہ، ہمیشہ مسکرا کر بات کرتے۔ اُس دن تو ہم لوگوں نے زیادہ بات نہ کی، انھوں نے ہمارے تعلیمی پس منظر کے بارے میں چند سوالات کیے اور ان کورسز پر نشانات لگا دیے جو اُن کے خیال میں اس سمسٹر میں ہمائے لیے ضروری تھے۔

اگلے دو سال تک ہمیں ایلڈن رائیلنگ سے بار بار ملنا پڑا۔ اس لیے کہ اکیڈمک پروگرام کی کوئی بھی منزل، اکیڈمک ایڈوائزر کے بغیر طے نہیں ہوسکتی۔ بعض اکیڈمک ایڈوائزر بڑے اڑیل ہوتے ہیں اور طالب علم کی پسند، ناپسند، اُس کی ترجیحات اور ضروریات کا کوئی خیال نہیں

رکھتے۔ ایلڈن رائیلنگ کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ وہ طالب علم کی پسند ناپسند کا خیال رکھتے تھے۔ اُن سے آپ کہہ سکتے تھے کہ فلاں ٹیچر ہمیں پسند نہیں ہے جس طرح وہ ناک سکوڑتا ہے مجھے اُس کی شکل دیکھ کر غصّہ آتا ہے۔ اگر میں اُس کی کلاس میں دو دن اور رہا تو ضرور اُس کی ناک کا بانسہ ٹوٹ جائے گا۔

جب آپ یہ سب کچھ کہہ چکے ہوتے تو رائیلنگ آپ کی طرف مسکرا کر دیکھتے جیسے کہہ رہے ہوں کہ ہاں میں تمھاری مشکل سمجھ گیا ہوں۔ یہ تو شدید مسئلہ ہے۔ آؤ مل جل کر اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہیں پھر یونیورسٹی کی کورس ڈائرکٹری اُٹھا لیتے تاکہ تلاش کریں آیا اس سمسٹر میں کوئی دوسرا لیکچرر یہی کورس پڑھا رہا ہے یا نہیں۔ یا کہ متعلقہ شعبے کے پروگرام کے مطابق اب یہ کورس کب پڑھایا جائے گا اور کون اسے پڑھائے گا۔

امریکن رواج کے مطابق بہت جلد ہم اور ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ ایک دوسرے کو پہلے ناموں سے مخاطب کرنے لگے۔ وہ ہمیں اوصاف کہتے اور ہم انھیں ایلڈن کہتے۔ انگریزی میں یوں بھی آپ جناب کی زیادہ گنجائش نہیں ہوتی۔۔ برطانوی لوگوں کی بہ نسبت امریکن زیادہ غیر رسمی ہوتے ہیں۔ امریکیوں کا المیہ ہے کہ وہ زیادہ دیر تک رسمی رہ بھی نہیں سکتے بعض امریکیوں میں حسِ مزاح بھی بہت پائی جاتی ہے۔ ایلڈن رائیلنگ بھی اچھے خاصے مزاحیہ مزاج کے تھے اور چلتے پھرتے ایسے جملے چست کر جاتے کہ گھنٹوں مزہ لیا کیجیے۔ ان کے زیادہ تر جملے تو ذہن سے نکل گئے اور پھر کوئی آج کل کی تو بات نہیں بفضل خدا اسے کوئی چوتھائی صدی سے اوپر ہوا چاہتا ہے لیکن ایک سچویشن تو ایسی گزری جو بھلائے نہیں بھولتی۔

ہوا یہ کہ ایلڈن رائیلنگ اکنامیٹرکس پڑھایا کرتے تھے۔ اس میں کورس کا ایک بڑا حصہ کمپیوٹر پروگرام کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ اب آپ جانیے کہ اُس وقت تک پی سی تو ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک مرکزی کمپیوٹر تھا جس کے ٹرمنل جا بجا تھے۔ ہم نے اُس سے قبل کبھی کمپیوٹر پر کام بھی نہیں کیا تھا۔ اس کے لیے کارڈ پنچ کرنا ہوتے تھے جو بجلی کی خود کار مشینوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ مشینیں اُس قدر تیز رفتار تھیں کہ کچھ نہ پوچھیے۔ ادھر ہماری سست رفتاری۔ ابھی ایک کارڈ پورا پنچ نہیں ہوا کہ دوسرا آموجود ہوا۔ اس سے ابھی نپٹے نہیں کہ تیسرا آکھڑا ہوا۔ اُس

ساری افراتفری کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مشین جام ہو جاتی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا ٹرم پیپر لیٹ ہو گیا۔ ایک دن جب ایلڈن رائیلنگ نے ذرا سختی سے باز پرس کی تو ہم نے پوری کہانی بے کم و کاست اُن کے گوش گزار کردی۔ پہلے تو دل چسپی اور توجہ سے سنتے رہے۔ پھر اپنے خاص انداز میں مسکرائے۔ بولے:

"تم تو انڈین ہو نا؟"

"جی ہاں۔ ہوں تو!"

"پنرجنم میں تو وشواس کرتے ہو گے۔"

"جی نہیں۔ پنرجنم ہمارے عقیدے کا جزو نہیں۔ جناب آپ لوگوں کا تصور ہند ہی ناقص ہے۔ انڈیا کا کوئی اسٹریوٹائپ نہیں ہے۔ انڈیا از ٹو کامپلکس فار یو۔ ہندوستان میں صرف ہندو پنرجنم کو مانتے ہیں۔ بہت سے ہندو بھی نہیں مانتے۔ اور مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور بودھوں کے نزدیک تو اس کا وجود بھی نہیں۔"

"چلو پھر تو بات گئی۔"

"نہیں نہیں آپ کہیے۔ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے تھے اس کا پنرجنم سے بھلا کیا تعلق؟"

"نیور مائنڈ۔"

"نہیں بتائیے نا۔ آپ کیا سوچ رہے تھے؟"

"میں سوچ رہا تھا کہ اگر تم پنرجنم مانتے ہوتے تو بات بن جاتی۔ اگلے جنم میں تم کمپیوٹر بن جاتے۔ پھر تو کوئی مسئلہ نہ رہتا کارڈ پنچ کرنے کا!"

You could have taken all your revenge

امریکی نظام تعلیم میں ایڈوائزمنٹ ایک خاص اور اہم جزو ہوتا ہے۔ چند طلباء کے ایک گروہ کو ایک اُستاد کے سپرد کر دیا جاتا ہے جسے اکیڈمک ایڈوائزر (تعلیمی مشیر) کہتے ہیں۔ اس کا کام ہوتا ہے کہ وہ طلباء کو تعلیمی مشورے دے۔ ان کی تعلیمی ترقی پہ نظر رکھے۔ اُن سے اُن کے مسائل ڈسکس کرے اور اگر کسی کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اُسے حل کرنے کی کوشش کرے۔

اچھے ایڈوائزر اس سے بھی ایک قدم آگے جاتے ہیں۔ وہ اپنے طلباء کی زندگی میں دلچسپی

لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ معلوم کرتے ہیں کہ طالب علم کی دلچسپیاں کیا ہیں؟ وہ اپنا وقت کن مشاغل میں گزارتا ہے۔ کہیں وہ ایسے کسی جذباتی مسئلے کا شکار تو نہیں جو اس کی تعلیمی کارکردگی پر اثر انداز ہو۔ غالباً انھیں خیالات کے پیش نظر ایک دن انھوں نے مجھ سے دریافت کیا:

"اوصاف۔ تم تو شادی شدہ ہو نا؟"

"جی ہاں۔ ابھی شادی کو صرف دو سال ہی تو ہوئے ہیں۔ پھر میں یہاں آگیا۔ ہماری ایک ننھی سی بیٹی بھی ہے۔"

"تم اپنی بیوی کو یہاں کیوں نہیں بلوا لیتے۔ تنہا رہنا بڑا مشکل کام ہے۔ کبھی ہم سے تو نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں تم لوگ کس دل گردے کے ہو کہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر ہزاروں میل دور آجاتے ہو۔"

اس وقت تو بات آئی گئی ہو گئی لیکن دو سال بعد جب ہم نے اپنا Comprenensive پاس کر لیا تو رائیلنگ مصر ہو گئے کہ میں ٹیچنگ اسسٹنٹ کے لیے اپلائی کروں اور اپنی فیملی کو بلوا لوں۔ میں نے اس وقت کہا بھی کہ فل برائٹ اسکالرشپ کے ضابطوں کے تحت میں کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جس کا معاوضہ ڈالروں میں ادا کیا جاتا ہو۔ خیر، وہ دوسرا قصّہ ہے لیکن ایلڈن نے تو اپنا کہا کر ہی دکھایا۔

یہ بھی سچ ہے کہ ایلڈن بنیادی طور پر وہ تھے جسے امریکی زبان میں "فیملی مین" کہتے ہیں۔ بال بچوں والا آدمی۔ جس کی زندگی اس کے خاندان کے محور پر گھومتی ہے۔ حد یہ ہے کہ یونیورسٹی میں، وہ اپنے دفتر میں کام کرنے کی میز پر، ایک گوشے میں اپنے بچوں کی تصاویر اس زاویے پر رکھتے تھے کہ وہ ہمیشہ ان کی نظروں کے سامنے رہیں۔ پہلی بار جب میں نے ان بچوں کی تصاویر دیکھیں تو بے طرح چونک پڑا۔ تین کے تینوں سیاہ فام تھے۔ ایلڈن مجھے دیکھ کر مسکرائے۔ یہ ردّ عمل شاید ان کے لیے نیا نہیں تھا بلکہ متوقع ہی تھا۔ ایک لمحے کے لیے میرے ذہن میں یہ خیال بجلی کی طرح کوندا کہ ایلڈن نے کسی سیاہ فام عورت سے شادی کی ہوگی۔ ایلڈن اس کو بھی بھانپ گئے۔ متانت سے بولے: "میں نے ان بچوں کو گود لیا ہوا ہے۔ یہ تینوں آپس میں بھائی بہن ہیں۔ گود لینے والے کے لیے بہتر ہوتا ہے کہ وہ بھائی بہنوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کریں۔ اس طرح بچوں کی

جذباتی زندگی محفوظ رہ جاتی ہے۔"

اوہ مائی گاڈ۔ یہ تو ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا کہ ایک خالص گورا آدمی، خالص امریکن، اینگلوسیکسن نسل کا نمائندہ، نیلی آنکھوں والا، پروٹسٹنٹ، بوسٹن براہمن، کالی چمڑی والے تین سیاہ فام، افریقی نیگرو بچوں کو گود بھی لے سکتا ہے۔ سرپرائزنگ۔ ویری سرپرائزنگ ان ڈیڈ ہماری نسل تو امریکہ میں نسلی منافرت، فسادات، نسلی علیحدگی پسندی، گورنر جارج ویلس، مالکم ایکس اور مارٹن لوتھر کنگ کی خبروں کے ساتھ جوان ہوئی تھی۔ چشم زدن میں میری نظروں کے سامنے کتنے منظر گھوم جاتے ہیں۔

۱۹۶۳ء

واشنگٹن میں دو لاکھ انسان، مساوی شہری حقوق کی جدوجہد کے لیے مارچ کر رہے ہیں۔ مارلن برانڈو، برٹ لنکاسٹر، جوڈی گارلینڈ اور باب ڈائیلان جیسے اداکار اور فن کار سیاہ فاموں کی باہوں میں باہیں ڈال کر چل رہے ہیں۔ لنکن میموریل سے مارٹن لوتھر کنگ کی خوبصورت آواز گونج رہی ہے:

> "میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ انسانی آزادی اور نسلی برابری کا خواب۔ میرا یہ خواب امریکی روایات کا امین ہے۔ میں نے خواب دیکھا ہے کہ ایک دن امریکن قوم اپنے اس اعلان کا احترام کرے گی کہ دنیا کے تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ سابق غلاموں کی اولاد، اور ان غلاموں کے سابق آقاؤں کے بیٹے، ایک میز کے گرد، برابری سے بیٹھے ہوئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے...... میں نے ایک خواب دیکھا ہے....!!"

۱۹۶۳ء

الباما کا گورنر جارج ویلس نسلی علیحدگی پسندی کی پالیسی ختم کرنے پر کسی طرح راضی نہیں۔ الباما میں فسادات جاری ہیں۔

۱۹۶۳ء

جان ایف کینیڈی کو گولی ماردی گئی۔

۱۹۶۸ء

ایک سفید فام نسل پرست نے ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ کا جسم گولیوں سے چھلنی کر دیا۔
کیلیفورنیا سے کلامزو تک درجنوں امریکی شہر جل اٹھے ہیں۔ امریکہ نفرت سے بھبک
رہا ہے۔

۱۹۷۳ء

ایک سفید فام امریکن پروفیسر کی میز پر تین سیاہ فام بچوں کی تصویریں رکھی ہیں، ان
بچوں کو اس سفید فام نے گود لے رکھا ہے۔ بالآخر شفقت اور محبت نے نفرت پر
فتح پائی۔

مارٹن لوتھر کنگ۔ تمھارا خواب پورا ہوا۔ تمھارا خواب پورا ہوا۔

آزادی اور برابری، کوکا کولا اور ایپل پائی، موٹر کار اور سب اربن لونگ، ویک اینڈ
اور پارٹیاں عظیم امریکی روایات میں شامل ہیں۔ انھیں عظیم امریکی روایات کی پاسداری میں ایلڈن
رائیلنگ نے شعبے کے طلبا، اور اساتذہ کو اپنے گھر پر پارٹی دی ہے۔ ڈپارٹمنٹ کے طلبا اور اساتذہ
لڑکوں اور لڑکیوں کے ہجوم میں ہم بھی موجود ہیں۔

ایلڈن ہماری طرف گلاس لے کر بڑھے:

"آپ تو جانتے ہیں ایلڈن . . . ."

"ہاں۔ میں جانتا ہوں۔ گڈ محمڈنز ڈونٹ ڈرنک۔ لیکن یہ نان الکوحلک پنچ میں نے خاص تمھارے
لیے پھلوں کے رس سے بنایا ہے۔"

مسز رائیلنگ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان گھری ہوئی ہیں۔

"بوائز اینڈ گالز، جانتے ہو ایلڈن نے یہ مکان خود ڈیزائن کیا ہے۔ اس میں کسی آرکیٹکٹ
کا ہاتھ بھی نہیں لگا۔ تین سال تک ایلڈن نے لائبریری میں آرکیٹیکچر کی کوئی کتاب پڑھے بغیر نہیں

چھوڑی۔ خود مزدوروں کے ساتھ لگے رہے۔ خود لکڑیاں چھیلیں، ٹائلیں لگائیں۔ مائی پور ہزبنڈ۔
(My poor husband)

ایلڈن اور میں ایک بار پھر ٹکرا گئے۔

"ایلڈن۔ میں نہیں جانتا تھا کہ تم اکانومسٹ ہونے کے ساتھ آرکی ٹیکٹ بھی ہو قابلِ تعریف!"

ایلڈن کے ہونٹوں پر ایک پھیکی مسکراہٹ آگئی۔

"گرہ میں مال نہ ہو تو کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا!"

کیا کیا یہ ناچ ہم کو نچاتی ہیں روٹیاں

۱۹۷۷ء

جولائی کے مہینے میں ہم پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر ہندوستان واپس آگئے۔ واپسی کے تین چار مہینے کے بعد ہی ہمیں شعبۂ معاشیات سے ایک خط موصول ہوا جس کا متن درج ذیل ہے:

"ہم آپ کو انتہائی افسوس سے یہ اطلاع دیتے ہیں کہ ہمارے ساتھی اور آپ کے اُستاد ڈاکٹر ایلڈن رائیلنگ کینسر کے مرض سے وفات پا گئے۔ مرحوم کی یاد میں ڈپارٹمنٹ ایک چیئر قائم کر رہا ہے۔ ہم آپ سے یہ اُمید رکھتے ہیں کہ دیگر تمام سابق طالب علموں کی طرح آپ بھی ان کی یادگار قائم رکھنے میں دل کھول کر حصّہ لیں گے۔"

کارِ جہاں بے ثبات!

کارِ جہاں بے ثبات!!

ہندوستان کی تحریکِ آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری

عظیم الشان صدیقی

جو قومیں اپنے محسنوں اور مجاہدین کو فراموش کر دیتی ہیں تاریخ بھی انھیں معاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی سید احمد شہید (متوفی ۱۸۳۱ء) سے مولانا حفظ الرحمٰن (متوفی ۱۹۶۲ء) تک ہزاروں مجاہدینِ آزادی کے نام وابستہ ہیں لیکن ہم نے کتنے لوگوں کو یاد رکھا ہے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی انہی حضرات میں ہیں جنھیں ہم نے فراموش کر دیا ہے حالانکہ وہ آل انڈیا کانگریس کے نہ صرف دس سال جنرل سکریٹری رہے تھے بلکہ کئی بار صدر بھی منتخب کیے گئے تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی جو خدمات انجام دی ہیں اسے ہندوستان کی تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

ہندوستان کی مکمل آزادی کی تجویز اگرچہ کانگریس کے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں منظور کی گئی تھی لیکن اس کی آزادی اور آزاد ہندوستان کا تصور ڈاکٹر انصاری کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا جس کا اندازہ خطبۂ صدارت کے اس اقتباس سے بھی لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے آل انڈیا کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کے موقع پر دیا تھا:

> "جس سوراج کے لیے ہم برسرِ پیکار ہیں وہ نہ تو ہندو راج ہوگا اور نہ ہی مسلمان راج۔ یہ ایک مشترکہ راج ہوگا۔ ہم ہندوستان کو ایک قوم میں ڈھال سکتے ہیں جو ایسے پختہ عزم اور مضبوط ارادے کی مالک ہو کر

اپنے عظیم نصب العین کے راستے میں بڑی رکاوٹ کو دور کر سکے اور دنیا
کی اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کرنے کے قابل ہو۔"
(ماخوذ از خطبۂ صدارت، آل انڈیا کانگریس اجلاس
مدراس، ۱۹۲۷ء)

یہ اقتباس ہندوستان کی تحریک آزادی اور اس کے عزم اور نصب العین کا نہ صرف دستاویزی ثبوت پیش کرتا ہے بلکہ ایسا آئینہ بھی ہے جس میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی شخصیت اور فکر و نظر کے نقوش بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

تحریک آزادی کے بیشتر قائدین کی طرح ڈاکٹر انصاری کا شمار بھی ان چند تاریخ ساز شخصیتوں میں ہوتا ہے جنھوں نے تکمیل علم اور بیداریٔ شعور کے منازل اگرچہ انگلستان میں طے کیے تھے اور ذلت و غلامی کے احساس، حب الوطنی اور قومیت کے جذبات نیز علمی و سائنسی فکر و نظر کے ساتھ ہندوستان واپس آئے تھے لیکن ان کی شخصیت کو جلا اسی تحریک نے عطا کی تھی جس کے نتیجے میں ہندوستان کو آزادی نصیب ہوئی۔ البتہ دیگر قائدین کی طرح وہ صحافت یا وکالت کے راستے سے میدانِ سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ یہ ان کے لیے خدمتِ خلق اور انسان دوستی کے عظیم پیشہ طبابت کا ایک حصہ تھا جس سے ان کی شخصیت کو نہ صرف متنوع اور منفرد بنا دیا تھا بلکہ ان تمام اخلاق حسنہ، خوش اخلاقی، زندہ دلی، متانت و خودداری، وسیع القلبی، شرافت، مہمان نوازی، ہمدردی و ایثار اور بے لوث خدمت سے بھی آراستہ کر دیا تھا جو پیشے کا لازمی جز ہی نہیں بلکہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر بھی ہیں۔ اسی پیشے، شخصیت اور مزاج کی وجہ سے انھیں یہ مواقع حاصل ہوئے تھے کہ وہ عوام اور خواص دونوں کا یکساں طور پر ایسا اعتماد حاصل کر سکے تھے جس کے بغیر قومی، سیاسی اور سماجی خدمات کو انجام دینا اور مختلف طبقات اور پیشوں کے مابین ربط و اتحاد قائم کر کے انھیں متحد کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ ان کی ایسی خدمت تھی جسے دیگر سیاسی رہنما بحسن و خوبی انجام نہیں دے سکتے تھے۔

ڈاکٹر انصاری کے بارے میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ وہ نہ صرف غریبوں کا مفت علاج کرتے تھے بلکہ ان کو دوا اور غذا کا خرچ بھی اپنی جیب سے ادا کرتے تھے۔ البتہ امراء و رؤساء اور والیانِ

ریاست کے لیے ان کے مشرب میں کوئی رعایت نہیں تھی اور یہی وہ واحد ذریعہ آمدنی بھی تھا جس نے انھیں معاشی مسائل سے اس طرح بے نیاز کر دیا تھا کہ وہ قومی خدمت کے کاموں میں حصہ لے سکتے تھے۔

اس پیشے اور فن کے تعلق سے ان کی حقیقی خدمات صرف یہی نہیں ہیں کہ انھوں نے طب جدید وجسے اس زمانے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا عوام اور خواص میں مقبول بنایا بلکہ اس کے لیے ایسی طبی انجمنیں بھی قائم کی تھیں جس کی وجہ سے جدید و قدیم طریقۂ علاج کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع مل سکے۔ ان تمام کوششوں میں بے شک وہ ہندوستانی نقطۂ نظر سے سوچتے تھے لیکن اس سعی وعمل کی تربیت میں لاک اسپتال لندن کی رجسٹرارشپ اور چیرنگ کراس اسپتال کی ہاؤس سرجن شپ اور لندن کے مشہور ماہر فن اور شاہ انگلستان کے آنریری سرجن ڈاکٹر اسٹینلے بائیڈ کی سرپرستی بھی شامل تھی جس نے انھیں نہ صرف جدید مغربی علوم اور اعلیٰ طبقے سے متعارف کرایا تھا بلکہ ان سے ربط وتعلق اور اعتماد کے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے تھے کہ وہ حکومت وقت کے ارادوں حکمت عملی اور پالیسیوں سے بروقت آگاہی حاصل کر سکتے تھے اور قومی رہنماؤں کو اس سے باخبر رکھ سکتے تھے۔ اور غالباً یہی وہ وجہ بھی تھی کہ انھوں نے لندن سے ۱۹۱۰ء میں واپسی کے بعد پایۂ تخت کلکتہ یا حیدرآباد کے بجائے دہلی کو اپنے میدان عمل کے لیے منتخب کیا تھا۔ حالانکہ وہ دولت عثمانیہ کے اسکالرشپ پر تعلیم حاصل کرنے کے لیے لندن گئے تھے اور حیدرآباد میں انھیں شخصی ترقی منصب اور اعزاز کے تمام مواقع بھی حاصل تھے لیکن یہ قومی خدمت کا جذبہ ہی تھا جو انھیں اپنے وطن غازی پور اور وطن ثانی حیدرآباد سے دہلی کھینچ لایا تھا تاکہ وہ دارالخلافہ کی تبدیلی سے ایک سال قبل وہاں اپنے قدم جما سکیں اور حکام وقت میں اثر ورسوخ اور رشتہ قائم کر کے قبل از وقت احکامات کے بارے میں اطلاعات حاصل کر سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود وہ کبھی گرفتار نہیں ہوئے بلکہ دوسروں کو بھی اس سے محفوظ رکھ سکے۔ ڈاکٹر انصاری کے بارے میں آج یہ اندازہ لگانا کتنا مشکل ہے کہ وہ کیسی عجیب وغریب شخصیت کے مالک تھے کہ حکومت اور عوام، باغی اور سرکار، مجاہدین آزادی اور سامراجی جبر واستبداد دونوں سے ربط واتحاد کے باوجود انھیں کبھی مشکوک اور مشتبہ نگاہوں سے نہیں دیکھا گیا بلکہ دونوں ہی ان کے خلوص اور نیک نیتی کے قائل رہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن عوام کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پہلے ہی سے شعوری طور پر تیار کرلیا تھا جسے مصلحت اندیشی یا ابن الوقتی کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی نذر کردیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحۂ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس فکر ونظر کے حامل تھے وہ محض سطحی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہل برطانیہ کی نفسیات وسیاست، حکمتِ عملی اور طریقۂ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجمل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم وارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجمل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُرجوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت وراہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

> "۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دلّی میں مستقل قیام کیا اور مطب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم ارتباط و محبّت قائم ہوجائے۔"
>
> (حیاتِ اجمل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجمل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیرنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجادلے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے مجروحین کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبّی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریکِ آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی۔ تقسیم بنگال اور تنسیخ بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے تن مُردہ میں روح پھونکنے کا کام خلافت تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم و ستم کی خونیں داستانیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم و غصہ، غلامی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے ورنہ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیرسٹر اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُر جوش تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ، متین آواز اور نرم لب و لہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرونِ ہند پہنچانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دوررس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمان بن کر بیرونِ ملک آزاد اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مدد بہم پہنچائی تھی جو نہ صرف اپنی آزادی اور حرّیت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم، جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں:

> "اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی کی وجہ سے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب یہی لگی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن عوام کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پہلے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحت اندیشی یا ابن الوقتی کا نام اس لیے نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی نذر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحۂ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس فکر و نظر کے حامل تھے وہ محض سطحی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات وسیاست، حکمتِ عملی اور طریقۂ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجمل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم وارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجمل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُرجوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> "۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دلّی میں مستقل قیام کیا اور مطب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم ارتباط و محبّت قائم ہو جائے۔"
>
> (حیاتِ اجمل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجمل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیرنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجادلے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے مجروحین کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبّی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریکِ آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی۔ تقسیم بنگال اور تنسیخ بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے تن مُردہ میں روح پھونکنے کا کام خلافت تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں کے ظلم وستم کی خونیں داستانیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم وغصہ، غلامی اور ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کُل ہند سطح پر قومی قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے ورنہ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیرسٹر اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُرجوش تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ، متین آواز اور نرم لب ولہجے نے عوام کے دلوں میں اس طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرونِ ہند پہنچانے کا فرض ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں طبّی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات کے اعتبار سے دوررس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات کا ترجمان بن کر بیرون ملک آزاد اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا؛ جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مدد بہم پہنچائی تھی جو نہ صرف اپنی آزادی اور حرّیت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم وستم، جبر واستبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون ومددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں:

> "اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی کی وجہ سے باہر کی دُنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب یہی لگی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

اتصال پیدا کر دیا اور بین الاقوامی دنیا کی طرف اپنی غلام قوم کو بھی راستہ بتا دیا یہ محض کسی ایک فرقے یا مذہب کا معاملہ نہ تھا بلکہ وسیع تر نظر سے دیکھا جائے تو یہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو بین الاقوامی سیاست سے قریب لانے کا مسئلہ تھا جس کا آغاز ڈاکٹر انصاری کے وفد سے ہوا۔ بعد کو دوسرے ہندوستانی لیڈروں نے اس راستے پر بہت سی مسافت طے کی اور آج تو پنڈت جواہر لال جیسے لیڈروں کی وجہ سے ہندوستان، ایشیا اور یورپ کے بین الاقوامی نقشے میں اپنا ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ اس بین الاقوامیت کا آغاز بلاشبہ ڈاکٹر انصاری کے وفد ہی نے کیا تھا۔"

(حیاتِ اجمل صفحہ ۱۲۴)

لیکن اس طبّی وفد، خلافتِ تحریک اور ہندو مسلم اتحاد کا ایک منفی ردّ عمل یہ بھی ہوا کہ برطانوی سرکار نے پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کی اپنی پالیسی کو مزید تیز کر دیا اور ملک میں فسادات پھوٹ پڑے۔ لیکن اسی شدّت سے قومی لیڈروں کے عزم و ارادوں کو بھی تقویت ملی اور وہ لوگ جو عملی سیاست میں حصہ لینا نہیں چاہتے تھے میدانِ سیاست میں کود پڑے۔ اس اجتماعی اثرات سے قطع نظر اگر انفرادی حیثیت سے اس طبّی وفد کا (جو تقریباً ایک سال وہاں رہا) جائزہ لیا تو یہ ڈاکٹر انصاری کی عملی سیاست میں شرکت، شہرت و مقبولیت، مصروفِ عمل اور جنگ و پیکار میں مبتلا اقوام کے عزم و حوصلے کا قریب سے مشاہدہ کرنے اور فکر و عمل کی سطح پر رشتۂ اُلفت استوار کرنے کا ایسا دیباچہ نظر آتا ہے جس کا سلسلہ ڈاکٹر انصاری کی زندگی کے آخری لمحوں تک پھیلا ہوا ہے اسی کے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ وہ ڈاکٹر بھجت وہبی، عارف رؤف بے اور خالدہ ادیب خانم جیسی ترکی کی شخصیتوں اور اہلِ فکر و نظر کو ہندوستان آنے کی دعوت دے سکے۔

اس طبّی وفد کو اہلِ ہند نے جس جوش و خروش کے ساتھ رخصت کیا تھا اور اس وفد کی خدمات نیز ترکی کے حالات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جو خبریں اخبارات میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔ اس نے ڈاکٹر انصاری کی عظمت اور اعتماد کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ وہ زندگی کے آخری لمحات

تیک ملک کی ناخوشگوار فضا اور ناسامد حالات کے باوجود خود کو عملی سیاست اور قومی وسماجی کاموں سے علیحدہ نہیں رکھ سکے اور ابتدا ہی میں ان کا نام سیاسی جماعتوں، تحریکوں اور رہنماؤں کی اگلی صف میں اس طرح لازمی عنصر کی حیثیت سے شریک سمجھا جانے لگا کہ اکثر مسائل و مصائب ان کے تدبّر اور ناخنِ تدبیر کے محتاج بن کر رہ گئے اور جب یہ طبّی وفد ۱۴ر جولائی ۱۹۱۳ء کو ہندوستان واپس آیا تو یہاں کی فضا پر کانپور مسجد اور مسلم یونیورسٹی کے دستور اساسی کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ اس لیے انھیں مجروحین کی دیکھ بھال کے لیے حکیم اجمل خاں کے ساتھ کانپور جانا پڑا پھر انھیں اس کمیٹی میں ممبر کی حیثیت سے بھی شریک ہونا پڑا جو مسلم یونیورسٹی کے سلسلے میں سر ہارکورٹ بٹلر ممبر تعلیمات سے گفتگو کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ لیکن اس وفد کو کامیابی نہیں ملی اور دوسری طرف یونیورسٹی کے سلسلے میں سر سیّد کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

۱۸-۱۹۱۴ء کا زمانہ یورپ میں پہلی جنگِ عظیم، انقلاب روس، ہندوستان کی صنعتی ترقی، سیاسی تعطل، امیدوں اور وعدوں کا دور رہا۔ ابتدائی زمانے میں اگرچہ مولانا محمد علی نے کامریڈ کے ذریعے اور مولانا ابوالکلام آزاد نے الہلال کے ذریعے ترکوں کی ہمدردی میں جس طرح رائے عامہ اور سیاسی شعور کو بیدار کیا تھا۔ اس نے حکومت کو اس طرح خوفزدہ کر دیا تھا کہ نہ صرف دونوں اخبارات پر پابندی عائد کر دی گئی بلکہ ان دونوں رہنماؤں کو بھی نظر بند کر دیا تھا جس نے عوام کو پھر مشتعل کر دیا اور رہائی کے مطالبے نے تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کی قیادت بھی ڈاکٹر انصاری کو کرنی پڑی۔ اس لیے اکثر جلسے ان کی قیام گاہ دار السلام، دریا گنج دہلی پر منعقد کیے جاتے تھے لیکن یہ نازک دور تھا اور جنگِ عظیم کے خاتمے سے بہت سی امیدیں وابستہ تھیں۔ اس لیے ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور مہاتما گاندھی کو تحریک ملتوی کر کے برطانوی حکومت سے وفاداری اور حمایت کا اظہار کرنا پڑا اور انھوں نے اپنی کوششوں کا رُخ ہندو مسلم اتحاد اور مسلم لیگ اور کانگریس کے مابین صلح اور مصالحت کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ان دونوں جماعتوں کے درمیان میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء کا معاہدہ ظہور میں آیا۔ لیکن ان کی زندگی میں فکر و عمل، جرأت، بے باکی اور جہدِ مسلسل کا وہ حقیقی دور ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا جب جنگِ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریزوں کی وعدہ خلافی، رولٹ ایکٹ کی اشاعت و نفاذ اور ترکوں کے ساتھ سامراجی طاقتوں کے ناروا سلوک نے عوام کو اس طرح مشتعل کر دیا کہ تمام ہندوستان

اس کی لپیٹ میں آگیا۔ مہاتما گاندھی کے ستیہ گرہ کا آغاز، جلیان والا باغ کا خونی حادثہ، خلافت کمیٹی کا قیام، آل انڈیا مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر انصاری کا پُرجوش خطبۂ استقبالیہ وغیرہ سب اسی سلسلے کی ایسی کڑیاں ہیں جو ایک نرم دل انسان کے باغیانہ تیور کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے نتیجے میں حکومت نے اس خطبے کو ضبط کر لیا۔

اس خطبے میں ڈاکٹر انصاری نے جہاں اہل یورپ کی پُرفریب پالیسی، اسلامی حکومتوں کے خلاف تشدد پسندانہ عمل، قتل و غارت گری، لوٹ مار اور مکروفریب کی واشگاف الفاظ میں مذمت کی تھی وہاں انھوں نے خلافت تحریک کو وطن دوستی اور ہندو مسلم اتحاد کا مظہر قرار دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا ذہن نہایت واضح، انداز نظر حق پسندانہ اور طرز عمل معتدل اور متوازن تھا جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی لگایا جا سکتا ہے:

"ہمارا یہ غیر متزلزل عقیدہ ہے کہ ایک سچا مسلمان ہمیشہ ایک سچا وطن پرست ہوگا۔ اگر ہم مسلمان ترکی و ایران کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں تو ساتھ ہی ہمارے طرز عمل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہم اپنے ہم وطنوں کے حقوق کی حمایت کرتے ہیں جو غیر ممالک میں مقیم ہیں کسی سے کم نہیں ہیں وہ حق پرست احمد محمد کچالیہ ہندوستان کا ہی ایک مسلمان تھا جو جنوبی افریقہ میں عرصے تک لڑتا رہا اور آخر تک ہمارے حقوق کے اس شیر دل علمبردار مسٹر گاندھی کی جانشینی کا پورا حق کرتا رہا۔"

(بحوالہ تحریک خلافت)

یہ خطبۂ استقبالیہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کے لیے ایسا دیباچہ ثابت ہوا کہ تحریک خلافت کی ترک موالات جیسی تحریک ہندوستان کی قومی سیاست کا حصہ بن گئی اور تمام سیاسی جماعتیں اس کے پرچم کے نیچے متحد ہوگئیں۔ اور مسلم یونیورسٹی کے بطن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے تعلیمی ادارے کو ۱۹۲۰ء میں ظہور میں آنے کا موقع مل گیا تاکہ تعلیم و تدریس کے ساتھ قومی خدمت کے کاموں کو بھی بخوبی انجام دیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے جامعہ کو مہاتما گاندھی، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیسے قومی رہنماؤں کی سرپرستی حاصل رہی۔

ڈاکٹر انصاری اگرچہ مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں مسلم لیگ، انڈین مسلم کانفرنس، خلافت کمیٹی، نیشنلسٹ، احرار، خدائی خدمت گار اور جمعیۃ العلماء وغیرہ سے کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہے تھے لیکن سیاست میں ان کا نقطۂ نظر اور طرزِ عمل ہمیشہ نہ صرف سیکولر اور قومی رہا بلکہ وہ ہمیشہ مسلم جماعتوں کو قومی تحریک اور کانگریس کے قریب لانے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اور بحرانی دور اور مشکل حالات میں بھی گاندھی جی کو ان کی حمایت حاصل رہی۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ ناگپور میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اُس وقت بھی وہ کانگریس کے جنرل سکریٹری تھے اور یہ اعزاز انھیں صرف اسی سال حاصل نہیں ہوا تھا بلکہ ۱۹۲۲ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں انھیں کانگریس کا جنرل سکریٹری بننے کے لیے مجبور کیا تھا جسے ڈاکٹر انصاری پر عوام و خواص اور سیاسی رہنماؤں کے غیر معمولی اعتماد و اعتبار اور ان کی صلاحیتوں کا ایسا اعتراف بھی کہا جاسکتا ہے جس کی دوسری مثال مشکل ہی سے نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی بہتر صلاحیتوں کا اظہار، کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کا وہ خطبۂ صدارت بھی ہے جس کے آئینے میں قومی و بین الاقوامی سیاست پر اس کی نظر، قومی اتحاد اور آزادی کی بے پناہ خواہش، تنظیمی و تعمیری ذہن اور گہرے سیاسی و سماجی اور معاشی شعور کا روشن عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے بچھڑے ہوئے ساتھیوں کی دوبارہ آمد پر نہ صرف خوشی اور مسرّت کا اظہار کیا تھا بلکہ غیر ملکی ڈیلی گیٹوں کی موجودگی کو ہندوستان کی آزادی کے لیے نیک فال بھی قرار دیا تھا۔ اس خطبے سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ملکی اور غیر ملکی معاملات پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اور ان کے خیالات کتنے ترقی پسندانہ اور فکر میں کیسی سیاسی اور علمی بصیرت تھی اور وہ محض پُرجوش سیاسی قائد ہی نہیں تھے بلکہ ایسے مدبّر اور دانا بھی تھے جو منصوبہ بندی، حکمتِ عملی اور ضبط و تحمل پر یقین رکھتے تھے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی موجود ہے:

> "آج بتدریج اس بات کا احساس کیا جا رہا ہے کہ دُنیا کے مختلف ممالک میں سیاسی مسائل کا ایک گہرا رشتہ قائم ہے اور یہ کہ ہندوستان کی اقتصادی اور سیاسی غلامی سے انسانیت کی پُرامن ترقی اور بالخصوص برطانیہ عظمیٰ کے مزدوروں کو شدید خطرات لاحق

ہیں۔ آج جب کہ شہنشاہی اور سرمایہ دارانہ مفادات کی طرف سے ہندوستان کے خلاف اتہام سازی اور غلط ترجمانی کی ایک مہم جاری ہے ہمیں اس جگہ ہمارے سمندر پار ممتاز ڈیلی گیٹوں کی موجودگی نے اس بات کی امید دلائی ہے کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں ہماری طرح شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لوٹ کے شکار ہونے والے ہمارے بھائی بندوں نے اس بات کا احساس کر لیا ہے کہ مشترکہ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد اور متحدہ اقدام کی ضرورت ہے۔"

(خطبہ، صدارت)

ڈاکٹر انصاری کے دل میں قومی مسائل کو مشترکہ کوششوں کے ذریعے حل کرنے کی یہ خواہش اس قدر شدید تھی کہ انھوں نے اس خطبے میں جہاں افریقہ کے غلام ممالک کے حوالے سے برطانیہ کے ظلم و ستم کو ہدف ملامت بنایا تھا وہاں آزادی اور غلامی کے ان بنیادی اور اقتصادی پہلوؤں کی طرف بھی واضح اشارے کیے تھے جن کے حقیقی شعور کے بغیر قوموں کو آزادی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے برطانیہ کو یہ یقین دلانے کی کوشش بھی کی تھی کہ سیاسی اور اقتصادی جوے میں بندھے ہوئے بیزار اور دشمن مقبوضہ ہندوستان کے مقابلے میں آزاد ہندوستان اس کے مال کا بہتر گاہک ہو سکتا ہے، اور آزادی کے بعد ان کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر انصاری نے اس خطبے میں مکمل آزادی کا وہ تصور بھی پیش کیا تھا جسے کانگریس نے اپنے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں نہرو رپورٹ کی شکل میں دہرایا تھا۔

ڈاکٹر انصاری ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کو صرف ہندوستان کی ترقی اور امن و سلامتی کے لیے ہی ضروری تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی دور بیں نگاہیں اسے ایشیائی اقوام کی آزادی، سالمیت اور بین الاقوامی امن و سلامتی کی علامت سمجھتی تھیں وہ جہاں مشترکہ جدوجہد اور مشترکہ محاذ پر یقین رکھتے تھے وہاں ان کا یہ بھی ایمان تھا کہ قومیں اپنی آزادی اپنے نظم و ضبط، داخلی اور خارجی تنظیم اور تحریک کے ذریعے فاصلہ کرپاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ صرف ہندو مسلم اتحاد اور تنظیم پر زور دیتے تھے بلکہ اُسے قومی تحریک کا لازمی عنصر اور ملک کی سلامتی اور آزادی کا ایسا ضروری حصہ بھی قرار

دیتے تھے جس کے لیے وسیع القلبی، حقیقت پسندی، سماجی مساوات اور عدم تشدد ہی بہتر ذرائع ہو سکتے ہیں۔

ایک حقیقی قائد کی طرح ڈاکٹر انصاری کی سرگرمیاں صرف سیاست تک ہی محدود نہیں تھیں۔ وہ سیاست میں اخلاق اور سماجی و اصلاحی کاموں اور عام انسانوں کی فلاح اور بہبود کے کاموں کو بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی زندگی کا کوئی پہلو ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھا۔ چھوت چھات کے مسائل، مویلوں کے مصائب، مزدوروں کی پست حالی، کسانوں کی پسماندگی، عوام کی غربت و افلاس، نچلے متوسط طبقے کی خستہ حالی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کی کمزوریاں، طبقۂ نسواں کے ساتھ ظلم و ناانصافی، قومی صحت اور وبائی امراض کے لیے فکرمندی، ورزش کی اہمیت، بچوں کی شرح اموات میں اضافہ، جرائم کی کثرت اور قومی تعلیم کے مسائل وغیرہ سب کو وہ اپنی توجہ کا مستحق سمجھتے تھے۔ اپنے خطبۂ صدارت میں بھی انھوں نے حکومت اور عوام کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی۔

سرسید کی طرح ڈاکٹر انصاری بھی ان تمام معائب و مصائب کا سبب عام جہالت اور تعلیم کے فقدان کو سمجھتے تھے۔ اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ان کا تعلق محض رسمی نہیں تھا بلکہ یہ ان کے تصورات اور خیالات کا اظہار اور خدمت کا ایک وسیلہ بھی تھا اس لیے وہ جامعہ کو برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف مالی امداد دیتے رہے بلکہ امیر جامعہ کی حیثیت سے اس کی رہنمائی اور سرپرستی بھی کرتے رہے۔ جامعہ ملیہ سے ان کی جو توقعات وابستہ تھیں اس کا اندازہ جامعہ کے ان مقاصد اور دستور العمل سے لگایا جاسکتا ہے جس کی تشکیل و تعین میں ان کا علم و تجربہ اور بصیرت شامل ہے۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر انصاری کا نقطۂ نظر روایتی یا رجعت پسندانہ نہیں تھا بلکہ وہ تعلیم کو انسانی شخصیت و سیرت اور صلاحیتوں کے اظہار اور تہذیب کا ایسا ذریعہ تصور کرتے تھے جو تجسس و تلاش، تخیل اور قوتِ عمل کو تقویت پہنچا کر انسان میں خود اعتمادی کے ایسے جوہر پیدا کرتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد میں شریک ہو کر انسان اپنی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی لیے وہ سیاسی آزادی کی طرح تعلیم میں بھی شخصی آزادی کے قائل تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی یوم تاسیس ۱۹۲۷ء کے موقع پر انھوں نے بچوں کے رسالے پیام تعلیم کے لیے جو پیغام بھیجا تھا اس میں بھی تعلیم کے اس پہلو پر زور دیا ہے جس کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"سالہا سال سے بچوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تمھیں یہ نصیحت کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اس پر کاربند ہوئے تو تمھارا ذہن پوری

طرح نشوونما پائے گا اور تم بڑے ہوکر اچھے آدمی بنوگے. تمھاری سیرت پر ایسے پردے نہیں پڑیں گے جو اس کی اصلیت کو چھپائیں اور وہ نصیحت یہ ہے کہ تم اکیلے ہو یا اوروں کے ساتھ، اپنے کمرے میں ہو یا مدرسے میں یا کھیل کے میدان میں ہر جگہ اور ہمیشہ وہ کروں جو سچ مچ تمھارا من چاہتا ہے۔ اپنی اصلی دلی خواہش کو دباؤ مت۔ دوسروں سے ڈر کر یا دوسروں کو خوش کرنے کی خاطر، دوسروں کی خواہ مخواہ نقالی نہ کرو۔ خود اپنی اُپج سے کام کرو۔ ایسا کروگے تو تمھارا ذہن، تمھاری سیرت، تمھارا جسم، سب کے سب وہ اچھی سے اچھی شکل اختیار کریں جس کے حاصل کرنے کی صلاحیت وقدرت اس میں رکھی گئی ہے۔"

(بحوالہ جامعہ کی کہانی)

یہ نیک دل، نیک سیرت انسان کے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے ایسے کلمات ہیں جو بچوں اور بڑوں دونوں کے لیے یکساں طور پر چشمۂ ہدایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود ڈاکٹر انصاری کی زندگی بھی فطرت کے اس اصول پر قائم تھی لیکن فرد کی آزادی ملک وقوم اور سماج کی آزادی، خوشحالی اور صحت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس لیے وہ تمام زندگی اس کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے، ۱۰ مئی ۱۹۳۶ء کو خود زندگی سے آزاد ہوگئے۔ ان کے انتقال کے بعد ہندوستان آزاد تو ہوا لیکن متحدہ قوم اور متحدہ ملک کا وہ تصور پروان نہیں چڑھ سکا جس کے لیے ڈاکٹر انصاری نے قربانی دی تھی۔ ●●

جامعہ ملّیہ کے نامور فرزند

قاضی عبدالحمید زبیری

اکبر رحمانی

ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن فرزندوں نے حصّہ لیا اُن میں خاندیش کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ کانگریسی لیڈروں کے متعصبانہ رویے کی وجہ سے وہ تقسیم سے چند سال قبل مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے اور آزادی کے بعد پاکستان ہجرت کر گئے تھے لیکن علاقہ بمبئی خصوصاً خاندیش میں قومی خیالات کو پروان چڑھانے، مسلمانوں میں تعلیم کو فروغ دینے اور جدوجہد آزادی میں انھوں نے جو حصّہ لیا وہ ناقابلِ فراموش ہے۔ موجودہ نسل اس عظیم دانش ور اور قومی رہنما کی تعلیمی و سیاسی خدمات سے ناواقف ہے۔ اب تک کسی نے اُن کے حالاتِ زندگی جاننے اور اُن کی سیاسی، تعلیمی اور ادبی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد (کراچی) نے اپنے والد کا مختصر تعارف روزنامہ جنگ کراچی میں شائع کیا ہے لیکن یہ نہایت تشنہ ہے اور قاضی عبدالحمید کی شخصیت اور خدمات کا احاطہ نہیں کرتا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ایک اعلیٰ درجے کے سیاست داں، ممتاز ادیب، بلند پایہ صحافی، ماہرِ تعلیم اور ایک عظیم مفکر اور دانش ور تھے۔ وہ ایک خوش بیان مقرر بھی تھے۔ خاندیش میں اُن جیسا اعلیٰ تعلیم یافتہ نہ مسلمانوں میں تھا نہ ہندوؤں میں۔ انھیں اُردو اور فارسی کے علاوہ

انگریزی اور جرمن زبانوں پر بھی مہارت حاصل تھی۔

اُن کا تعلق ضلع مشرقی خاندیش (موجودہ نام ضلع جلگاؤں) کی تحصیل بیاول کے شریف و نجیب خاندان سے تھا۔ ان کے آباو اجداد عرب سے ہجرت کر کے مغل شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں ہندوستان آئے تھے اور قضاۃ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے[1]۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ ان کے آباو اجداد پہلے کہاں مقیم ہوئے تھے اور خاندیش میں کب پہنچے؟ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ شہنشاہ اکبر کے قلعہ آسیر (خاندیش) کو فتح کرنے کے بعد ہی وہ خاندیش آئے ہوں گے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری ۱۹۰۶ء میں بمقام بیاول پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام عبدالصمد اور والدہ کا نام رابعہ بیگم تھا۔ آپ کے ایک بڑے بھائی بھی تھے جن کا نام غلام حسین تھا۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

> "آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے ہی گاؤں میں حاصل کی۔ پھر آپ نے ناگپور کے قریب امراؤتی کے انجمن اسلامیہ اسکول میں داخلہ لیا اور مزید تعلیم وہیں حاصل کی۔۔۔۔ اُس زمانے میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی تحریکِ خلافت میں سرگرمی سے شریک تھے۔ اس تحریک میں گاندھی جی بھی شامل تھے۔ مولانا جوہر اور گاندھی جی کی سیاست و خطابت کا ڈنکا پورے ہندوستان میں بج رہا تھا جس کی بازگشت انگلستان میں بھی سنائی دے رہی تھی۔ جب تحریک خلافت کے دوران مولانا جوہر ناگپور کے اسٹیشن پر تشریف لائے تو جوان طالبعلم قاضی عبدالحمید کا دل ان کی باتوں نے موہ لیا"[2]

اس طرح طالب علمی ہی کے زمانے سے اُن کے دل میں انگریزوں کے خلاف نفرت پیدا ہوگئی تھی۔

قاضی عبدالحمید، مولانا محمد علی کی شخصیت، ان کے افکار و نظریات اور شعلہ بیانی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ تحریکِ خلافت میں حصہ لیتے تھے۔ قومی تحریکوں میں شریک ہوتے تھے۔ اُن کے دل میں قومی خیالات اور حب الوطنی کے جذبات موجزن تھے۔ وہ مولانا محمد علی سے اتنے متاثر تھے کہ میٹرک پاس کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں داخلہ لیا۔ بڑے

بھائی اور دیگر رشتہ داروں نے بے حد سمجھایا اور انھیں دہلی جانے سے روکا مگر وہ نہ مانے۔ حالانکہ ناگپور اور بمبئی میں اعلیٰ تعلیم کی ساری سہولت موجود تھی لیکن انھوں نے قومی درس گاہ میں تعلیم حاصل کرنے کو ترجیح دی۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

"آپ اپنے بڑے بھائی کے منع کرنے کے باوجود عازمِ دہلی ہوئے جہاں جامعہ ملیہ دہلی کی بنیاد ڈالی جا رہی تھی۔ آپ نے شامیانوں میں قیام کیا اور مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی نگرانی میں آگئے۔ عبدالحمید قاضی ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۷ء تک جامعہ ملیہ کے طالب علم رہے۔ ۱۹۲۷ء میں آپ نے بی اے کیا اور جامعہ میں دوسری پوزیشن حاصل کی۔" [۱۲]

ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے شفیق استاد کی رہنمائی میں آپ نے جامعہ کی تعلیم مکمل کی۔ جب تک جامعہ ملیہ میں رہے مختلف علمی و ادبی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ آپ وہاں طلبہ کی انجمن 'انجمن اتحاد' کے ایک بار ناظم عام (۲۶-۱۹۲۵ء) اور ایک بار نائب صدر (۲۷-۱۹۲۶ء) منتخب ہوئے۔ اس انجمن کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوا کرتے تھے۔

انجمن کے لیے سب سے زیادہ اہم اور قابلِ فخر اس کے اعزازی اراکین کی فہرست ہے۔ ان بزرگوں نے ازراہِ کرم اپنی ذاتِ گرامی کو انجمن سے منسوب کر کے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ اور جب کبھی جامعہ میں تشریف فرما ہوتے ہیں انجمن اور اس کی سرگرمیوں کو بڑے اشتیاق اور خلوص سے پوچھتے ہیں اور اکثر انجمن کو اپنے زرّیں خیالات سے نوازتے رہتے ہیں۔" [۱۳] اعزازی اراکین میں (۱) مہاتما گاندھی (۲) مولانا فضل الحسن صاحب حسرت موہانی (۳) پنڈت جواہر لال نہرو، (۴) علامہ سید سلیمان ندوی (۵) علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال (۶) دیو داس گاندھی (۷) مولوی مسعود علی ندوی (۸) خالدہ ادیب خانم صاحبہ (۹) مسز سروجنی نائیڈو (۱۰) بابو سبھاش چندر بوس اور (۱۱) خان عبدالغفار خان شامل تھے۔ [۱۴]

'انجمن اتحاد' کا جو دستور تھا اس کے مطابق انجمن کے کاموں کی دیکھ بھال ایک جماعت کے سپرد ہوتی تھی۔ ہر سال اس جماعت کا انتخاب ہوتا تھا۔ یہ جماعت تین عہدے داروں: نائب صدر،

ناظم اور ناظم دار المطالعہ اور پانچ اراکین پر مشتمل ہوتی تھی۔ تینوں عہدیدار مدت کار پوری کرنے کے بعد انجمن کے حیاتی رُکن ہو جاتے تھے اور اجلاس ہائے کابینہ میں شریک ہوکر ان کے تمام معاملات میں حصّہ لے سکتے تھے۔ انجمن کے سابق عہدیداروں کی جو فہرست دی گئی ان میں ڈاکٹر عبدالمجید زبیری کا نام نائب صدر اور ناظم عام کی فہرست میں شامل ہے۔[۹]

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید زبیری کو مادرِ علمی 'جامعہ ملیہ' سے بے حد محبّت و عقیدت تھی۔ یہاں کی تعلیم و تربیت کا ان کی شخصیت و کردار پر گہرا اثر پڑا۔ اس قومی درس گاہ کی فضا میں وہ ایک محبِ وطن، ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار، غیر متعصب اور ایک پکّے نیشنلسٹ مسلم رہنما بن کر ابھرے۔ اس ادارے میں انھوں نے مذہب کا صحیح تصور سیکھا۔ انسانیت اور محبت کا درس ملا۔ غلامی کے خلاف نفرت پختہ ہوئی۔ یہاں کے اساتذہ اپنے اس عزیز و لائق شاگرد کو بہت چاہتے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب سے اُن کے نہایت قریبی اور دوستانہ مراسم تھے۔ وہ قومی اور ذاتی مسائل پر ان اساتذہ سے مشورہ لیتے تھے۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے جامعہ سے اپنا ناتا نہ توڑا۔ آتے جاتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اور دیگر احباب سے خط و کتابت کرتے رہے۔ جامعہ کا احوال پوچھتے رہے۔

بی اے پاس کرنے کے بعد قاضی عبدالمجید نے بیرسٹری کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا طے کیا۔ ایک متمول اور زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بیرونی ملک جانے میں کوئی دقّت نہ تھی۔ اس لیے جب انھوں نے خاندان والوں کے سامنے اپنے ارادے کا اظہار کیا تو کسی نے مخالفت نہ کی۔ سب خوشی تیار ہوگئے لیکن یہ شرط رکھی کہ ولایت جانے سے پہلے شادی کرلیں۔ خاندان والوں کو ڈر تھا کہیں وہ یورپ میں کسی گوری میم سے شادی نہ کرلیں۔ قاضی عبدالمجید نے اعلیٰ تعلیم کی خاطر یہ شرط مان لی۔ چنانچہ انگلستان جانے سے پہلے رئیس بیاول قاضی عبدالبصیر کی صاحبزادی تہذیب النساء بیگم سے ان کی شادی کردی گئی۔ تہذیب النساء بیگم کا تعلق اونچے گھرانے سے تھا۔ ان کے دو بھائی تھے۔ ایک قاضی عبدالسمیع (جو انکم ٹیکس کمشنر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے) اور دوسرے قاضی عبدالباری (جو معروف ایڈوکیٹ تھے)۔ دونوں بھائیوں کا انتقال ہوچکا ہے۔

نئی نئی شادی اور دیگر خانگی مصروفیات کی وجہ سے ان کا انگلستان جانے کا پروگرام ملتوی ہوتا رہا۔ ولایت جانے کی خواہش کا اظہار انھوں نے اپنے مشفق اُستادوں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین سے بھی کیا اور ایک دن جامعہ ملّیہ دہلی پہنچ کر اُن سے مشورہ مانگا۔ جامعہ ملّیہ دہلی سے اپنے دوست محمد علی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"جمعہ کی صبح بخیر و خوبی جامعہ پہنچا۔۔۔۔ یہاں آکر ذاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ سب کی یہی رائے ہوئی کہ میں فوراً روانہ ہو جاؤں۔ اس میں بہت سی مصلحتیں مضمر ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنی تقریباً تمام تیاری مکمل کر لی ہے۔ کپڑے اور تمام ضروری سامان ذاکر صاحب نے تمام دن پھر پھرا کر دلا دیے ہیں۔ کپڑے سینے کو دے دیے گئے ہیں اور یہیں اگست کو مل جائیں گے۔ دوسری کو غالباً یہاں سے روانہ ہوں گا اور چوتھی کو مکان پہنچوں گا۔ وہاں ایک ہفتہ رہ کر مدراس کے لیے روانہ ہو جاؤں گا۔ مدراس سے فرنچ کمپنی Messageries Maritimes کے جہاز Chitally سے ۱۸ر اگست کو روانہ ہو جاؤں گا۔ کولمبو کا خیال ترک کر دیا گیا۔ اس لیے کہ مدراس سے بھی مارسیلز کا وہی کرایہ ہے جو کولمبو سے۔ پھر کولمبو جانے کی مصیبت سے نجات ملی اور ریل کا خرچ کم ہوا۔ پھر یہ کہ آپ لوگوں میں سے کوئی مجھے جہاز تک پہنچا دینا چاہیں تو انھیں زیادہ تکلیف نہ ہوگی۔۔۔" (محرّرہ ۲۸ر جولائی ۱۹۲۹ء)

قاضی عبدالمجید صاحب ایک ماہ تاخیر سے یعنی ۱۸ر ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے۔ وہ مدراس کے بجائے کولمبو سے ایک جاپانی بحری جہاز Hausan Maru میں سوار ہوئے اور عدن اور پیرس ہوتے ہوئے ایک ماہ بعد لندن پہنچے اور وہاں بار ایٹ لا کے لیے مڈل ٹمپل میں داخلہ لیا جو وہاں کا مشہور تعلیمی ادارہ تھا۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بیرسٹر یہیں کے تعلیم یافتہ تھے۔ چنانچہ اپنے دوست کو لکھتے ہیں :

"کولمبو سے لکھا ہوا خط مل گیا ہوگا۔ آٹھ دن سے اس وقت تک سوا پانی

اور آسمان کے کچھ نہیں دیکھا۔ کمبخت جہاز ہے کہ چلا جاتا ہے۔ کھانا بہت خراب ملتا ہے۔ دو دن طبیعت بہت خراب رہی۔ اب بھی کچھ اچھی نہیں ہے۔ اس جہاز پر جین کے کوئی بائیس طالب علم ہیں جن میں تین لڑکیاں یورپ تعلیم کے لیے جا رہی ہیں۔ بڑا لطف رہتا ہے۔ کل انشاء اللہ جہاز عدن میں ہوگا۔۔۔۔"

(خط بنام محمد علی۔ محررہ ۲۴ ستمبر ۲۹ء۔ جہاز پر سے)

"۔۔۔۔ کولمبو سے روانہ ہو کر کوئی ایک ہفتے بعد عدن پہنچے۔ سرزمین عرب کا یہ پہلا منظر تھا۔۔۔۔ بعدہٗ سوئز ہوتے ہوئے پورٹ سعید پہنچے۔۔۔۔ شام کے قریب ہم اٹلی اور سسلی کے درمیان سے گزرے۔۔۔۔ علی الصباح نیند سے اٹھے تو نیپلز سامنے تھا۔۔۔ غرض کہ کیا کیا لکھوں مفصل حالات کے لیے سیکڑوں صفحات درکار ہیں۔"

(خط بنام محمد علی محررہ ۵ر اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ جہاز پر سے)

"تمہارا خط موصول ہوا۔ کولمبو سے میں ۱۰ ستمبر کو روانہ ہو گیا تھا۔ اس لیے خط نہ مل سکا۔ میں پیرس سے براہ راست لندن آگیا۔ یہاں خدا کا شکر ہے۔۔۔۔ میرا داخلہ مڈل ٹمپل میں ہو گیا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ Bar کی چاروں Societies میں یہ بہترین ہے۔ چونکہ ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے گیت الاپتا ہے، حالانکہ سب کی تعلیم ایک ہی جگہ ہوتی ہے۔ صرف شب کے Dinners ہر ایک کے اپنے Hall میں ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے میرے Temple کا ہال ضرور سب سے بڑا ہے اور لندن کے چند بڑے اور خوبصورت Halls میں شمار کیا جاتا ہے۔ مسٹر محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بیرسٹر یہیں کے تعلیم یافتہ ہیں۔ ابھی تک فیس ادا نہیں کی ہے جو ۲۷۰۰ روپیے ہوئی۔ اس لیے باقاعدہ تعلیم شروع نہیں ہوئی۔۔۔"

(خط بنام محمد علی محررہ ۲۴ر اکتوبر ۲۹ء، لندن)

لندن میں آپ کو اساتذہ نے فلسفے میں ایم۔اے اور پی ایچ ڈی کرنے کا مشورہ دیا۔ قاضی عبدالحمید اپنے اساتذہ کے مشورے پر جرمنی گئے۔ وہاں پہلے ہائیڈل برگ میں کچھ عرصے قیام کیا۔ جرمن زبان سیکھی۔ پھر شہر برلن آئے۔ اب جرمن زبان میں انھیں مہارت حاصل ہو چکی تھی۔ وہ جرمن میں لیکچر سمجھ لیتے تھے اور کتابیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ برلن میں اُن کے استاد تھے پروفیسر اشپرانگر۔ قاضی عبدالحمید نے اپنے دوست محمد علی کو لکھا:

"پروفیسر اشپرانگر کے ساتھ فلسفۂ تعلیم پر کام کرنے کا ارادہ ہے۔ اشپرانگر سے کافی بات چیت ہوئی۔ نہایت خلیق اور ملنسار آدمی ہیں۔ مگر کام لینے میں بڑے سخت۔ مضمون ابھی تک طے نہیں ہوا ہے مگر امید ہے کہ اس ماہ طے ہو جائے گا۔"

(محررہ ۳ فروری ۱۹۳۱ء، برلن)

جرمنی میں آپ کے ساتھیوں میں ڈاکٹر محمود حسین (سابق وائس چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی) اور ڈاکٹر اطہر رشید (سابق صدر شعبۂ فلسفہ لکھنؤ یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان دونوں حضرات نے ہائیڈل برگ اور بون سے تاریخ و فلسفے میں پی ایچ ڈی کیا تھا۔ قاضی عبدالحمید نے برلن سے فلسفے میں پہلے ایم۔اے کیا اور پھر مشہور فلسفی کانٹ کے فلسفے پر پی ایچ ڈی کیا۔

قاضی عبدالحمید ایک جری اور بیباک رہنما تھے۔ بڑے سے بڑے جابر حکمراں کے سامنے حق بات کہتے ہوئے ڈرتے نہیں تھے۔ وہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تفسیر تھے:

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جس زمانے میں جرمنی میں مقیم تھے اُس وقت وہاں کا حکمراں مشہور عالم ڈکٹیٹر ایڈولف ہٹلر تھا جو اپنے خلاف کسی بات کو برداشت نہیں کرتا تھا۔ قاضی سلیم احمد نے اپنے والد بزرگوار کا ایک جرأت آمیز واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جرمنی میں آپ کے قیام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہاں کے مطلق العنان حکمراں ہٹلر ایک بار جلسۂ عام سے خطاب کر رہے تھے۔ اس میں قاضی

عبد الحمید بھی موجود تھے۔ ہٹلر کی پُر رعب شخصیت کے سامنے کوئی پرندہ بھی پر نہیں مار سکتا تھا لیکن ہٹلر کی کسی بات کو نوجوان قاضی عبد الحمید برداشت نہ کر سکے اور انھوں نے بھرے مجمع میں کھڑے ہوکر اپنی ناراضگی کا اظہار کیا جس پر قاضی عبد الحمید بڑی مشکل میں گرفتار ہو گئے اور ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ لیکن ان کے جرمن دوستوں نے ان کی خلاصی کرائی۔"[۹]

لندن میں انھوں نے بیرسٹری کا امتحان نہ دیا لیکن جرمنی سے ایم۔اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں لے کر ۱۹۳۵ء/۱۹۳۶ء میں وہ ہندوستان لوٹے اور ہندوستان کی آزادی کی جدّوجہد میں سرگرم عمل ہو گئے۔ کانگریس پارٹی میں شریک ہوکر جذبۂ آزادی کو اُبھارنے، ہندومسلم اتحاد اور مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے کی کوشش میں لگ گئے۔

قاضی سلیم احمد کا بیان ہے کہ جب قاضی عبد الحمید بار ایٹ لا کے لیے ۱۹۳۲ء میں انگلستان تشریف لے گئے تو بحری جہاز پر آپ کے ہمسفروں میں علّامہ اقبال بھی شامل تھے۔ آپ کی روزانہ علّامہ اقبال سے گھنٹوں ملاقات رہتی۔ آپ نے علّامہ اقبال سے مختلف مسائل پر گفت و شنید کی جس کو آپ نے تفصیل سے 'اقبال اور اُن کی شخصیت' کے عنوان سے تحریر کیا۔ اس مقالے کو بابائے اُردو مولوی عبد الحق کے رسالے اُردو دہلی نے شائع کیا۔"[۱۰]

قاضی سلیم احمد کا یہ بیان درست نہیں کہ قاضی عبد الحمید ۱۹۳۲ء میں بار ایٹ لا کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تھے۔ اس سے قبل قاضی صاحب کے اپنے دوست محمد علی کو لکھے گئے خطوط کی روشنی میں بیان کر چکا ہوں کہ وہ بیرسٹری کے لیے ۱۰ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے تھے۔ قاضی سلیم احمد نے یہ نہیں بتایا کہ علّامہ اقبال ۱۹۳۲ء میں انگلستان کیوں گئے تھے؛ لیکن رسالہ اُردو اقبال نمبر بابت اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کا جو مقالہ بعنوان 'اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام' (ص ۱۸۶) شائع ہوا ہے۔ اس میں مضمون نگار نے اقبال سے تعارف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علّامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور

خود ان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا لیکن قسمت کی یاوری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۴ء میں مسلمانانِ ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جا رہے تھے تو میرا اُن کا ساتھ جہاز پر ہو گیا۔ افغان قونصل جنرل اور بمبئی کے دیگر معزز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اطالوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرشے ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کرایا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بہ گاہے ان کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جسے انھوں نے نہایت خندہ پیشانی سے منظور فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے تبحرِ علمی کے ساتھ ان کے وسیع اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت علیل تھی اور وہ کیبن ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر تکلف جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتے کے بعد جاتا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس ہوتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزرتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو ہفتے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز وینس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زرّیں ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے ہاں کچھ دنوں کے لیے ٹھہر گئے۔“ [۱۱]

قاضی صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کا سنہ ۱۹۳۴ء تحریر کیا ہے جو شاید سہوِ کاتب ہے۔ ۱۹۳۲ء بھی درست سنہ نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تھی۔ دوسری گول میز

کانفرنس میں شرکت کے لیے وہ بمبئی سے ۱۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کو "ملوجا" نامی جہاز کے ذریعے روانہ ہوئے تھے۔ اس جہاز میں اُن کے جو ہمسفر تھے ان میں سر علی امام، ان کی بیگم، نواب صاحب چھتاری، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، جسٹس سہروردی، شیخ مشیر حسین قدوائی اور اودھ کے دو نوجوان تعلقہ دار تھے۔[۲] اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دوسری گول میز کانفرنس کو جاتے ہوئے علامہ اقبال سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کی ملاقات نہ ہوئی تھی۔ تاریخ بیان کرنے میں اُن سے سہو ہوا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قاضی عبدالحمید یورپ میں تین سال رہنے کے بعد اپنے وطن لوٹے تھے اور یہاں چند ماہ رہنے کے بعد وہ پھر اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو بمبئی سے ایک اطالوی جہاز 'کونٹے روسو' کے ذریعے یورپ روانہ ہوئے۔ اسی جہاز سے علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جارہے تھے۔ اس طرح پہلی بار قاضی عبدالحمید کا علامہ سے تعارف ہوا۔ وینس تک دونوں کا ساتھ رہا۔ وینس سے علامہ اقبال بذریعہ ریل پیرس گئے اور قاضی صاحب سیدھے لندن روانہ ہوگئے۔

ولایت جانے سے قبل ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کی شادی اس لیے کردی گئی تھی کہ وہ ولایت میں کسی گوری میم سے شادی نہ کرلے لیکن وہ بات ہوکر رہی جس کا اندیشہ تھا۔ قاضی صاحب کی ایک قریبی رشتے دار بیگم حمیدالدین قاضی (مقیم بمبئی) نے راقم الحروف کو بتایا کہ جب عبدالحمید جرمنی میں تعلیم حاصل کررہے تھے اُس وقت ایک جرمن لڑکی سے ان کا معاشقہ ہوگیا تھا اور پھر دونوں نے شادی بھی کرلی تھی۔ جب وہ ہندوستان لوٹے تو اپنی جرمن بیوی کو لے کر بمبئی ہی میں رہنے لگے تھے۔ اس جرمن خاتون سے ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ اس شادی سے ڈاکٹر عبدالحمید کی پہلی بیوی تہذیب النساء بیگم سخت ناراض تھیں۔ خاندان کے لوگ بھی خفا تھے۔ آخر مجبور ہوکر انھوں نے اپنی جرمن بیوی کو طلاق دے دیا۔ وہ بچے کو لے کر اپنے وطن چلی گئی۔ کہتے ہیں کہ لڑکا نہایت ذہین اور ہوشیار تھا۔ اُس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور مصر میں کسی بڑے عہدے پر فائز ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

یورپ سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے بمبئی کو اپنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنایا۔ بمبئی میں جامعہ کے سابق طالب علم معین الدین حارث اجمل کے نام سے اخبار نکال رہے تھے۔ انھوں نے بھی اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے بمبئی سے ایک ہفتہ وار

اخبار بیداری* جاری کیا۔ انگریز حکومت کے خلاف باغیانہ تحریروں کی وجہ سے یہ اخبار اکثر حکومت کے عتاب کا شکار ہوتا تھا جس کی وجہ سے یہ اکثر بند رہتا تھا۔ اس اخبار کو جاری رکھنے میں انھیں کافی نقصان برداشت کرنا پڑا۔ دراصل صحافت کو انھوں نے کبھی بھی حصول زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ وہ ایک بیباک اور نڈر صحافی تھے۔ اخبار بیداری کتنے عرصے جاری رہا اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جامعہ کے طرز فکر کے نمائندہ تھے۔ وہ ایک سچے مسلمان تھے۔ اُن کی نظر میں "مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا"۔ اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے تحریر و تقریر دونوں سے کام لیا۔ قومی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر انھوں نے اسلام کے پیغام امن، محبت اور مساوات کو پیش کیا۔ ماہنامہ جامعہ دہلی کے شمارہ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ان کی وہ تقریر شائع ہوئی ہے جو انھوں نے مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقدہ لندن میں "جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام" کے عنوان سے کی تھی۔ اس کانفرنس سے متعلق ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مدیر جامعہ کو لندن سے ایک خط لکھا جس میں وہ کانفرنس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مکرمی مدیر جامعہ، گذشتہ دو ہفتوں یعنی ۳ جولائی سے لے کر ۱۸ جولائی تک یہاں مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد ہوئے اس کانگریس کا پہلا اجلاس چکاگو (شکاگو) امریکہ میں چند سال قبل منعقد ہوا تھا۔ اس کا مقصد دنیا کے تمام مذاہب میں رواداری اور اتحاد پیدا کرنا ہے۔ یہ کانگریس یہ نہیں چاہتی کہ دنیا کے تمام مذاہب کی جگہ ایک مذہب کا قیام کیا جائے بلکہ اس کا مقصد ہے کہ تمام مذاہب اپنی انفرادیت قائم رکھیں، لیکن ان روحانی بنیادوں پر جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں ایک دوسرے سے دنیا میں امن و امان قائم کرنے کے لیے

---

* مضمون از قاضی سلیم احمد

اتحادِ عمل کریں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ دنیا کے مذاہب کے رہنما فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ایک جا متحد کرکے ان مسائل پر غور کیا جائے اور دنیا کے لیے ایک لائحۂ عمل مرتب کیا جائے۔

اپنے اس مقصد میں یہ کانگریس اس سال نہایت کامیاب ہوئی ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب کے عظیم الشان رہنما اس میں شامل تھے۔ مثلاً کینن برِی (انگلستان) نے مسیحیت، رابی ڈاکٹر مامک (امریکہ) نے یہودیت، ڈاکٹر رادھا کرشنن (ہندوستان) نے ہندویت، ڈاکٹر ٹی سوزرکی (جاپان) نے بدھ مت، خالدہ ادیب خانم (ترکی) نے اسلام اور مسٹر لوم لینڈو (فرانس) نے ایک آزاد مذہب پر تقاریر کیں۔

ان عام جلسوں کے علاوہ بیس جلسوں میں مذہب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے مفکرین پڑھے اور تقاریر کیں۔ ہر جلسے کا ایک نہایت قابل صدر ہوتا تھا اور مباحثہ ایک دوسرا ماہرِ فن شروع کرتا تھا۔ مباحث کا احیاء بسا اوقات نہایت بلند ہوتا تھا۔ اس وقت میں ان تمام مضامین کا ذکر نہیں کر سکتا اور نہ ان مباحث کا ملخص بیان کر سکتا ہوں۔ کاش کہ میں جامعہ کے لیے یہ کر سکتا۔ بہرصورت جو مضامین مجھے سب سے زیادہ پسند آئے اور جو متفقہ طور پر تمام اہلِ کانگریس نے بھی بہترین تسلیم کیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر فرصت نصیب ہوئی تو بعض کے ترجمے جامعہ کے لیے ارسال کروں گا۔

کنفوشس کی تعلیمات	پروفیسر ہوسنگ (چین)
اصل مذہب اور مذاہب عالم	ڈاکٹر سر رادھا کرشنن (ہندوستان)
جہالت اور عالمگیر اتحاد	ڈاکٹر سوزرکی (جاپان)
سائنس اور مذہب	پروفیسر ہالڈین (انگلستان)
اتحادِ عالم کی راہ میں رکاوٹیں	ڈاکٹر اسٹائن (جرمنی)

آزادانہ مذہبی تخیل	موسیو شلمبرگ	(فرانس)
اتحادِ عالم کے لیے ایک لائحۂ عمل	شیخ جامعہ ازہر المراغی	(مصر)
روحانیت کا حق	پروفیسر......	(فرانس)
اسلام اور اتحادِ اسلام	سر عبدالقادر	(ہندوستان)

جس جوش، جس عالمانہ انداز اور روحانی کیفیت کے ساتھ مقالے پڑھے گئے اور اس پر مباحث ہوئے وہ بیان سے باہر ہے۔ اختتام پر ایک عظیم الشان جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا۔ تقریباً مندرجہ ذیل باتوں پر سب متفق تھے:

(۱) دنیا میں ایک عمیق روحانی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مذاہب اپنے بنیادی روحانی سرچشمے کی طرف رجوع کریں۔

(۲) اتحادِ عالم مذاہب کے ذریعے صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مذاہب کو فنا نہ کیا جائے بلکہ ان کی بہترین تعلیمات کو قائم رکھا جائے اور تمام مذاہب میں انتہائی آپسی رواداری اور محبت ہو۔

(۳) مذاہب کی بنیادی محبت اور مساوات کی روح کے ذریعے موجودہ اخلاقی، سیاسی اور معاشی مسائل وغیرہ کو حل کرنے کی کوشش کی جائے

اس جلسے کے بعد کانگریس کو منظم کیا گیا اور اس کی ایک کونسل بنائی گئی جس میں تمام دنیا کے نمائندے ہیں۔ اسی کانگریس کے صدر مہاراجہ گائیکواڑ (بڑودہ) ہیں اور منتظم اعلیٰ مسٹر ڈوانس ینگ ہز بینڈ جن کی غیر معمولی محنت اور قابلیت کے باعث اس کانگریس کا لندن میں انعقاد ہوا۔ کانگریس کے اختتام کے بعد سب کانگریس کی کامیابی پر سب مطمئن تھے۔ محبت اور رواداری کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے جس کے لیے انسان کی آنکھ ترستی ہے۔ ہر شخص کو خوشی تھی کہ ایسے زمانے میں جب کہ دنیا میں جنگ وجدل کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ لیگ آف نیشنز اپنے مقاصد میں ناکامیاب ہو رہی ہے

جب کہ دنیا کے سیاست داں موجودہ تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے عاجز ہیں یہ ایک ایسی عظیم الشان کانگریس کی بنیاد ڈالی گئی جو دنیا میں صلح و آشتی کے لیے مشعلِ راہ ثابت ہوگئی۔ واقعتاً دنیا کے کونے کونے سے سیکڑوں اقوام و ملل کے نمایندوں کا یکجا جمع ہوجانا روحِ انسانیت کی یکسانیت کی بین دلیل ہے۔ ہر شخص خود اور مساواتِ انسانی کی بنیاد پر انسانیت کو جمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ عیسائی، ہندو اور دیگر مذاہب کے لیے خدا کی وحدانیت کی اس طرح تلقین کرتے تھے گویا کہ خالص مسلم ہیں۔ میرے لیے یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں اسلام کی تعلیمات نے کس قدر توحید کے تسلیم کروانے میں غیر شعوری طور پر دنیا کے تفکرات پر اثر کیا ہے۔

خوش قسمتی سے مجھے بھی "جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام" پر کانگریس کے منتظمین کی عنایت سے تقریر کرنے کا موقع مل گیا۔ میں اپنی تقریر کا ترجمہ ناظرین جامعہ کے لیے ارسال کر رہا ہوں۔ اس میں اسلامی نقطۂ نظر سے گو کہ مختصراً تمام تمدنی مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس وقت دنیا کے پیش نظر ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ میری تقریر بہت پسند کی گئی اور دنیا کے بعض عظیم الشان لوگوں نے مجھے اس پر مبارکباد دی۔ امید ہے کہ یہ آپ کے لیے بھی یہ باعث دلچسپی ہوگی۔ اس لیے جامعہ میں شائع فرما کر ممنون فرمایئے۔ جو لوگ مذاہب عالم کی کانگریس کے متعلق مزید معلومات چاہتے ہوں وہ مندرجہ ذیل پتے پر خط و کتابت کریں:

Organising Secretary

Arthur Jackman

World Congress of Faiths

7 Bedford Saqure London w.e.f.

اس کانگریس کا دوسرا جلسہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں منعقد ہوگا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں امریکہ اور ۱۹۴۲ء میں جاپان میں اجلاس ہوں گے۔ والسلام

خاکسار عبدالحمید[۳]

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے۔ کٹر کانگریسی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے۔ ۱۹۳۹ء میں کانگریسی رہنما دھناجی نانا چودھری کی کوششوں سے بیاول میں تمام مذاہب کے ماننے والوں کا جو جلسہ ہوا تھا اس کی صدارت ڈاکٹر قاضی عبدالحمید فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا تھا۔ پہلی بار اس موقع پر تمام فرقے کے لوگوں نے ایک ساتھ کھانا کھایا تھا۔ سہی بھوجن کا یہ پروگرام دھناجی نانا چودھری نے کیا تھا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مسلمانانِ خاندیش کو کانگریس کی طرف راغب کرنے کی بے حد کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ اس علاقے کے مسلمانوں کی اکثریت مسلم لیگی تھی۔ اونچے طبقے کے مسلمان کانگریس میں تھے اور یہ بااثر اور بارسوخ تھے۔ مسلمانوں میں قومی خیالات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ہر طرح کی کوشش کی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی ایما پر بیسک ایجوکیشن سنٹر قائم کیا تو مسلمانوں نے سخت مخالفت کی۔ یہ وردھا تعلیمی اسکیم کے نام سے مشہور تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد جن صوبوں میں کانگریسی حکومتیں قائم ہوئی تھیں ان ریاستوں میں یہ اسکیم نافذ کی گئی تھی لیکن اس تعلیمی اسکیم کو جس کا مقصد ہندوستانیوں میں قومی شعور بیدا کرنا اور خود اعتمادی پیدا کرنا تھا اسے مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ رنگ دے کر شدت سے اس کی مخالفت کی۔ خاندیش میں بھی مسلم لیگی عناصر نے اپنے آقاؤں کے اشارے پر 'قومی بنیادی تعلیم' کی بغیر سمجھے بوجھے پُر زور مخالفت کی۔ اس اسکیم کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ مظاہرے ہوئے لیکن ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے پایۂ استقلال میں جنبش نہ آئی۔ انھوں نے بیسک ایجوکیشن کے متعلق عام میں پھیلی غلط فہمیوں کے لیے تقریریں کیں پمفلٹ شائع کیے۔ راقم کو دیوناگری رسم الخط میں ایک پمفلٹ دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

"میرے لیے اگر ممکن ہوتا کہ میں ہر مسلمان بچے کے والدین سے

مل سکتا تو میں بخوشی اُن سے ملتا اور اُن کی بچوں کی زندگی کے متعلق
تمام باتیں انھیں سمجھاتا - اس وقت میں اپنے دل کی آواز اس تحریر کے
ذریعے اُن تک پہنچانا چاہتا ہوں اور جو حضرات مجھ سے ملنا چاہیں وہ
ہر وقت مجھ سے آکر مل سکتے ہیں -

'بنیادی قومی تعلیم' کے متعلق جس کا تجربہ اُردو اسکول میں اس
وقت کیا جارہا ہے، طرح طرح کی غلط افواہیں پھیلائی جارہی ہیں - اس
لیے اس کی مختصر تعریف اور مقاصد کو جان لینا ضروری ہے. آج سے
بیس برس پہلے ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرینِ تعلیم کو یہ احساس
پیدا ہوا کہ ہماری موجودہ تعلیم میں بہت سی خرابیاں ہیں - مثلاً وہ لڑکوں
کے اخلاق خراب کردیتی ہے، انھیں کاہل بنادیتی ہے، اس کی روزی کا
کوئی انتظام نہیں کرتی - وہ مذہب اور تمدن سے واقف نہیں کراتی وغیرہ
ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں میں مولانا محمد علی مرحوم اور ہندوؤں
میں مہاتما گاندھی نے کوشش کی. چنانچہ مسلمانوں میں مولانا محمد علی مرحوم،
حکیم اجمل خاں مرحوم، مولانا محمود الحسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ
کی بنیاد ڈالی اور یہ جامعہ گذشتہ بیس برس سے نہایت ایثار و استقلال
اور خاموشی کے ساتھ مسلمانوں کی خدمات انجام دیتی رہی - اب جب کہ
۱۹۳۷ء میں عوام کی حکومتوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا تو وہاں بھی یہ
چیز سرکاری طور پر شروع کی گئی تاکہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور کی
جائیں. اس تعلیم کا نصاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پرنسپل جامعہ
ملیہ اسلامیہ دہلی، جناب غلام السیدین صاحب سابق پرنسپل علی گڑھ
ٹریننگ کالج و ڈائرکٹر تعلیمات مملکۂ کشمیر نے دیگر لوگوں کے ساتھ اس طرح
مرتب کیا کہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور ہوجائیں -

چنانچہ اس نصاب میں - (ملاحظہ ہو بنیادی قومی تعلیم کا نصاب

شائع کردہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی)
(۱) اسلامی مذہب اور تمدن کی معلومات۔ (۲) اخلاقی تعلیم خصوصاً باہمی امداد اور میل ملاپ پر بے حد زور دیا گیا۔ (۳) ملک و وطن سے محبت پیدا کرنے پر زور دیا گیا تاکہ لوگ اپنے وطن سے محبت کریں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ "حب الوطن من الایمان" یعنی وطن کی محبت ایمان کا حصہ ہے۔ (۴) غریبوں سے محبت کرنے پر زور دیا گیا تاکہ بچے جاگے شہری بن کر ان کی غربت دور کرنے کی کوشش کریں۔
(۵) دست کاری کو نصاب میں شامل کیا گیا تاکہ بچے صرف کتاب کے کیڑے نہ بنیں بلکہ ذہن کے ساتھ ہاتھ سے بھی کام کرنا سیکھیں اور ان کی دماغی اور جسمانی نشوونما ساتھ ساتھ ہو۔ چنانچہ تھوڑی تھوڑی باغبانی، کتابی اور... کے کام کا اضافہ کیا گیا۔ عملی کام کے ذریعے تعلیم ایک جدید ترین تعلیمی اصول ہے جسے امریکہ، جرمنی اور انگلستان وغیرہ نے تسلیم کیا ہے اور وہاں کے بہترین مدرسے اسی اصول پر چل رہے ہیں تعلیم کے اس اصول کو جو دوسرے ملکوں میں کامیاب ثابت ہو چکا ہے۔ ہندوستان میں رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ (۶) اس تعلیمی اسکیم کا کسی خاص سیاسی پارٹی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ حکومتِ ہند کی طرف سے مقرر کردہ بنیادی تعلیمی بورڈ میں کانگریسی بھی شامل ہیں اور مسلم لیگی بھی۔ وہ وہاں بحیثیت کانگریسی اور لیگی کے کام نہیں کرتے ہیں بلکہ بحیثیت ماہرین تعلیم کے۔ ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد صاحب سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ممبر مرکزی اسمبلی جو مسلم لیگ میں سب سے بڑے ماہر تعلیم ہیں، اس بورڈ کے ممبر ہیں اور اس اسکیم کی زبردست تائید میں ہیں۔ اسی طرح حکومتِ کشمیر بھی ایک مسلم ڈائرکٹر کی سرکردگی میں اس اسکیم کو زور شور سے جاری کر رہی ہے۔ ریاست حیدرآباد

میں بھی اس کو رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ تعلیمی اعتبار سے
چونکہ یہ بہتر اسکیم ہے اس لیے تمام صوبوں کے گورنر اس میں دلچسپی
لے رہے ہیں اور اسے چلا رہے ہیں۔ اس اسکیم کے غیر سرکاری بورڈ کے
صدر بھی ایک مسلمان جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب پرنسپل جامعہ
ملیہ اسلامیہ دہلی ہیں۔ جو انتہائی قربانیوں سے مسلمانوں کے مذہب، تمدن
اور زبان کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کو
معلوم ہوگیا کہ یہ اُردو بنیادی اسکیم نہ تو مسلمانوں کے مذہب کے خلاف
ہے اور نہ ان کے تمدن کے خلاف ہے بلکہ اس کے برخلاف وہ مسلمانوں
کے مذہب، تمدن اور زبان کی زیادہ سے زیادہ خدمت اور حمایت کرتی
ہے۔ جو لوگ اپنی مکاری اور عیاری سے مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتے
ہیں وہ جھوٹے ہیں اور ان لوگوں پر جو مسلمانوں کی سچی خدمت کرنا
چاہتے ہیں بہتان باندھتے ہیں۔ مسلمانوں پر جب کوئی آفت آتی ہے
تب گھر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ بھاگ جاتے ہیں۔

برادرانِ اسلام تم بہت خوابِ غفلت میں سو چکے ہو۔ خود غرض
لوگوں نے تم کو بہت دھوکے دیے۔ ہمیشہ تم کو غلط راستے پر ڈالا۔ اب
خدا کے واسطے اگر خود نہیں سنبھل سکتے تو کم از کم اپنے بچوں کی خدمت
ہمیں کرنے دو تاکہ وہ سچے، با اخلاق مسلمان بنیں اور اسلامی جذبے سے
ملک کے غریبوں کی غربت دور کریں اور خود بھی باعزت زندگی گزاریں۔
تمھارے بچے تمھارے پاس خدا کی امانت ہیں اور اگر ان کی صحیح اور بہتر تعلیم
کے راستے میں تم آڑے آؤگے تب خدا کو تمھیں جواب دینا ہوگا۔

تاریخ ۴، ۵، ۱۹۴۰ء

احقر

عبدالمجید قاضی پی ایچ ڈی

ان کی اس درخواست کا خاندیش کے مسلمانوں پر کوئی اثر نہ ہوا مسلم لیگ نے سخت احتجاج کیا۔ آخر اُردو بیسک سنٹر بند کر دیا گیا جس سے وہ بددل ہو گئے۔ کانگریس میں بھی انھیں وہ عزت اور مرتبہ نہ ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ بالآخر وہ کانگریس چھوڑ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ان کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد کہتے ہیں:

"جلد ہی آپ پر یہ بات آشکار ہو گئی کہ انگریز ہندوستان سے نکل بھی گئے تو مسلمان ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے اور ہندوستان میں مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ اسی لیے آپ نے کانگریس چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اور قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی...۔ کانگریس سے آپ کے استعفیٰ کی خبر کو بی بی سی نے نشر کیا۔ آپ کو آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل میں قائداعظم، شبیہ ملت، چودھری خلیق الزماں وغیرہ کے ساتھ شامل کیا گیا۔ آپ ۱۹۴۲ء میں قائداعظم اور محترمہ فاطمہ جناح کے ساتھ بمبئی مسلم لیگ کی پچیس رکنی مجلس میں شامل رہے۔ آپ خطابت کے بادشاہ تھے اور بمبئی جیسے بڑے شہر اور دیگر شہروں میں خطابت کا مظاہرہ کرنے اور مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے۔ قائداعظم نے آپ کو صوبہ بمبئی کی مسلم لیگ کا سالار بھی مقرر کیا۔ آپ نے قائداعظم کی زیرِصدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اکثر اجلاسوں میں شرکت کی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ان میں سے دہلی کا اجلاس بہت مشہور ہے جس میں آپ نے حکومتِ الٰہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے مشہور محقق سید شریف الدین پیرزادہ اپنی مشہور کتاب ـــــ میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کے ایک حلقے کا خیال تھا کہ پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کی جائے اور بمبئی کے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ایک قرارداد پیش کی جسے انھوں نے اپریل ۱۹۴۳ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی دوسری نشست میں پیش کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ

حکومت صرف اللہ کی ہے اور پاکستان میں حکومت الٰہیہ قائم کی جائے
جو رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم و خلفائے راشدین کے دیے ہوئے
اصولوں پر چلائی جائے۔ اس قرارداد کی تفصیلات مولانا محمد علی جوہر
(دوست مولانا شوکت علی) کے اخبار خلافت نے شائع کی اور اسے
مبارک تجویز قرار دیا۔"

(روزنامہ جنگ کراچی۔ ۱۳ جنوری ۱۹۸۰ء)

۱۹۴۲ء میں جب ہندوستان چھوڑو' تحریک شروع ہوئی تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے کانگریسی لیڈروں سے صاف طور پر کہا کہ کانگریس جب تک قیام پاکستان کے مطالبے کو منظور نہیں کرے گی مسلمان اس تحریک میں حصّہ نہیں لیں گے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر برٹش سرکار قیام پاکستان کو منظور کرے تو مسلمان انگریزوں کی مدد کریں گے۔[۱۴]

۱۹۴۶ء میں بمبئی کی لیگ کونسل کی میٹنگ میں آپ نے راجہ غضنفر علی خاں، فیروز خاں نون وغیرہ کے ساتھ تقریر کرتے ہوئے فرمایا اب ہندو مسلمانوں میں فرق مدِنظر رکھا جائے اور ہندوؤں پر بھروسہ نہ کیا جائے اور پاکستان بنایا جائے۔[۱۵]

۱۹۴۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید پاکستان ہجرت کر گئے۔ پاکستان میں آپ کی بے حد قدر و منزلت ہوئی۔ وہاں مختلف عہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آپ کو آزاد کشمیر میں انسپکٹر آف کالجز، پشاور یونیورسٹی اور سندھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسرشپ کی پیش کش ہوئی۔ آپ نے حیدرآباد سندھ جانا پسند کیا اور وہاں پروفیسر ہوئے۔ آپ نے جامعہ ملّیہ کراچی کی تعمیر میں ڈاکٹر محمود حسین کی اعانت کی۔

تہذیب النساء بیگم سے چار اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی اور تین لڑکے۔ لڑکی بچپن ہی میں فوت ہوگئی تھی۔ ایک لڑکا عبدالرؤف دماغی حالت ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سولہ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ اس وقت دو لڑکے پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر ملازم ہیں۔ تہذیب النساء بیگم کا یرقان کی وجہ سے انتقال ہوا۔ اس صدمے کی ڈاکٹر قاضی عبدالحمید تاب نہ لاسکے اور کچھ عرصے بعد ۱۱ر جنوری ۱۹۶۱ء کو اُن کا انتقال ہوگیا۔[۱۶]

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بنیادی طور پر ادیب، فلسفی، نقاد اور ماہر تعلیم تھے۔ اُردو، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں پر مہارت رکھتے تھے۔ ان کے بے شمار علمی، ادبی اور تعلیمی مضامین جامعہ دہلی، فاران کراچی اور ماہ نو کراچی میں شائع ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف پستالوزی کا فلسفہ تمدن، اس کے تعلیمی افکار و نظریات اور تعلیمی کارناموں کو نہایت سلیس زبان اور دلکش انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب شاعر مشرق کے اس شعر کی تفسیر ہے:

درسِ ادب اگر بود زمزمۂ محبتے
ہمہ بہ مکتب آورد طفلِ گریز پائے را

اپنی یہ پہلی تصنیف ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مادرِ علمی 'جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی' کے نام معنون کی ہے۔ "ہدیۂ عقیدت (ص ۲) کے تحت انھوں نے لکھا:

احترام و عقیدت کے جذبات کے ساتھ اپنی یہ کتاب 'جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی' کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں جو اس وقت عموماً ہندوستان اور خصوصاً اسلامیانِ ہند کے قومی، تمدنی و تعلیمی نصب العین کی حامل ہے۔ اس تربیت گاہ میں ماضی کی شاندار روایات، حال کی زندہ تحریکات اور مستقبل کی خوش آیند اُمیدوں کے سائے میں علم، اخلاق، خلوص و محبت، ایثار و قربانی کے پتلے، نونہالانِ قوم کی تعلیم و تربیت کے چمن کو خونِ دل سے سینچ رہے ہیں تاکہ یہ اپنے علم و عمل، شرافت و اخلاق اور مذہبی جذبہ و کیف سے ہماری تمدنی زندگی کو مالامال کردیں اور خود دنیا و عقبیٰ میں سرفرازی حاصل کریں۔

نالہ را انداز نو ایجاد کن — بزم را از ہائے و ہو آباد کن
فیز و جان نو بدہ ہر زندہ را — از قم خود زندہ تر کن زندہ را

بیاول، مشرقی خاندیش — قاضی عبدالحمید
۱۵ر اپریل، ۱۹۳۸ء — سابق طالب علم جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک اچھے مترجم بھی تھے۔ انھوں نے مشہور عالم مفکر تسلیم ڈاکٹر جارج کرشین اسٹائینر کی کتاب کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی نے ۱۹۴۲ء میں نظریۂ تعلیم حصّہ اوّل اور حصّہ دوم" کے نام سے شائع کیا ہے۔

اب یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفہ نیز مسلمانانِ ہند کے تعلیمی مسائل پر کئی مضامین لکھے جن میں 'اقبال کی شخصیت اور پیغام'[۱۷]، 'اقبال کا فلسفۂ زندگی و عمل'[۱۸]، 'مسلمانانِ ہند کا نصب العین'[۱۹]، 'جدید تعلیمی انقلاب اور مسلمانانِ ہند کے تعلیمی مسائل'[۲۰]، 'زندگی یا موت'[۲۱] اور 'تمدنِ انسانی کا انتشار'[۲۲] قابل ذکر ہیں۔ ◆◆

حواشی

۱۔ مضمون ڈاکٹر قاضی عبدالحمید از قاضی سلیم احمد مطبوعہ روزنامہ جنگ کراچی' مورخہ ۱۴ جنوری ۱۹۸۹ء

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ماخوذ از رسالہ جوہر دہلی' اقبال نمبر' ۱۹۳۸ء' رپورٹ "عہدیدارانِ انجمن اتحاد'

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ قاضی سلیم احمد نے اُن کے اساتذہ میں مشہور عالم فلسفی ڈاکٹر اینگلر کا نام لیا ہے۔

۸۔ مضمون از قاضی سلیم احمد' (جنگ کراچی)

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ دانائے راز اقبال۔ مرتبہ: مولوی عبدالحق' انجمن ترقی اُردو پاکستان کراچی' طبع دوم' ۱۹۷۷ء صفحات ۱۸۶—۱۸۷

۱۲۔ زندہ رود۔ جلد سوم۔ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ص ۱۵۹۔ ۱۹۰

۱۳۔ ماہنامہ جامعہ دہلی، اکتوبر ۱۹۳۶ء، ص ۴۷۸ تا ۵۰۸

۱۴۔ Home Department Special Branch No. 800(74) (10)
III 1942-43

۱۵۔ مضمون از قاضی سلیم احمد (روزنامہ جنگ کراچی)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ سہ ماہی اُردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، طبع دوم۔ کراچی

۱۸۔ جوہر، دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، ص ۹۱

۱۹۔ ماہنامہ جامعہ دہلی۔ جولائی ۱۹۳۷ء ۔ص ۵۰۹

۲۰۔ یہ مقالہ دو قسطوں میں شائع ہوا تھا۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۵، جولائی ۱۹۳۹ء، ص ۶۱۷

۲۱۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۷

۲۲۔ ماہنامہ جامعہ، اپریل ۱۹۴۲ء، ص ۲۴۳

ڈاکٹر کنور محمد اشرف۔ دانشور، مجاہد، انسان

سلامت اللہ

جنگ عظیم کے بعد ہماری جد وجہد آزادی کا ایک نیا اور انقلابی دور شروع ہوا۔ ہم جیسوں کے لیے اس کی ابتدا تحریک ہجرت سے ہو چکی تھی.... میں ایف۔اے پاس کر کے بی۔اے میں داخلہ لینے کے لیے علی گڑھ پہنچا.... مولانا محمد علی کی رہائی کی خبر آئی۔ پھر تحریک خلافت کا غلغلہ شروع ہوا۔ تھوڑے دن بعد گاندھی جی کی شہرت ہوئی اور ستیہ گرہ اور سوراج کا چرچا جگہ جگہ ہونے لگا۔ ولایتی مال کا بائیکاٹ کرو... انگریزی مدرسوں میں پڑھنا، حتی کہ انگریزوں کی نوکری حرام ہے.... خلافت سوراج فنڈ میں چندہ دو.... سال بھر میں سوراج ملے گا۔ اہنسا شرط ہے؛ کسی کا جی ایسے سودے پر نہ مچلتا۔ ستیہ گرہ میں شریک ہونے کے لیے مجھے ویسے بھی کسی تحریص کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ میں نے پرچار کا کام گاندھی جی اور محمد علی کی آمد سے پہلے ہی شروع کر دیا تھا.... بالآخر ایک دن گاندھی جی اور گاندھی جی کے ساتھ مولانا آزاد، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں،

ڈاکٹر انصاری، حسرت موہانی، آزاد سبحانی، ستیہ دیو غرض کانگریس اور خلافت کے سب ممتاز رہنما آپہنچے اور ہم نے بلا اختلاف رائے کالج یونین میں ترک موالات کی حمایت کی تجویز منظور کی اب ہمارا مطالبہ تھا کہ کالج حکومت سے امداد لینا بند کر دے۔ اور چونکہ کالج قوم کی ملکیت تھا، ہم اس کی عمارتوں پر قابض ہو گئے چند دن بعد کالج کی مسجد میں مولانا محمود حسن کے مبارک ہاتھوں سے جامعہ ملّیہ کی بنیاد پڑ گئی .... بالآخر ہمارے نکلوانے کے لیے نگران کالج نے پولیس سے مدد مانگی .... غرض کہ ایک دن علی الصباح ہم سب پولیس کی مدد سے بیک بینی و دوگوش کالج کے احاطے سے نکال باہر کر دیے گئے۔ اور سڑک پار ڈگی کے قریب یعنی کالج سے چند قدم کے فاصلے پر ڈیروں میں رہنے لگے۔ بالفاظ دیگر اب میرے لیے جامعہ ملّیہ کی زندگی کا نیا باب کھلا....''

یہ تھے کنور محمد اشرف جو بعد میں ڈاکٹر اشرف کے نام سے مشہور ہوئے۔ موصوف نے اپنی کہانی میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلبا کے اولین گروپ سے تعلق رکھتے ہیں

تعلیمی جدوجہد

اشرف ضلع علی گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں دریاپور کے ایک معمولی گھرانے میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۳ء کو پیدا ہوئے۔ دراصل ان کے آباواجداد ریاست الور کے راجپوت تھے، جو چند نسلوں بعد اپنے مذہب کو ترک کر کے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے دادا نے نقل وطن کر کے یو۔پی کے اس گاؤں میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ دریاپور میں ایسا کچھ نہ تھا جس سے اشرف کی ذہنی نشوونما اور سماجی تربیت ٹھیک طرح ہو سکے۔ اس لیے ان کے والد نے بہت کم عمری میں انھیں گاؤں کے اسکول سے

اُٹھا کر علی گڑھ تحصیل اسکول میں داخل کرا دیا۔ جہاں انھوں نے تیسری جماعت تک تعلیم حاصل کی اور پھر اُنھیں ہیوٹ مسلم اسکول مرادآباد میں بھیج دیا گیا، جہاں وہ خود ریلوے سروس میں کسی چھوٹی آسامی پر کام کرتے تھے۔ اسی اسکول سے ۱۹۱۰ء میں اشرف نے میٹریکلیشن امتحان پاس کیا۔

یہی وہ اسکول تھا جہاں اشرف نے دینی اور اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ حب الوطنی کا پہلا سبق سیکھا۔ اسی بنیاد پر ان کی انسان دوستی اور سیاسی کارگزاری قائم ہوئی۔ اس اسکول میں خاص طور پر مولوی اصطفیٰ کریم کی ذات سے متاثر ہوئے۔ وہ ایک برطانیہ مخالف خفیہ تحریک کے سرگرم رکن تھے۔ دراصل یہ وہی تحریک تھی جو مولانا عبید اللہ سندھی جیسے انقلابیوں کی سرکردگی میں انگریزی راج کا تختہ اُلٹنے کے لیے ہتھیار بند بغاوت کا انتظام کر رہی تھی اور ہندوستان میں ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس تنظیم کے ہر رکن کو حلف لینا پڑتا تھا کہ برطانوی حکومت کے خلاف وہ مقدس جہاد میں حصہ لے گا۔ اشرف اس جماعت میں باضابطہ شامل ہو گئے۔ اس جماعت پر مذہبی جوش طاری تھا۔ تمام اراکین مذہبی احکامات کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ چنانچہ اشرف پر بھی ان دنوں مذہب کا بڑا غلبہ تھا۔ یہاں تک کہ وہ پنج وقتہ نماز (جو اسلام میں فرض کی حیثیت رکھتی ہے) کے علاوہ نماز تہجد بھی ادا کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں تراویح کے شبینے میں بھی شرکت کرتے تھے۔ حب الوطنی کے جوش کا یہ عالم تھا کہ اس موضوع پر جو نظمیں دستیاب تھیں، حفظ کر لیں اور اس سے متعلق جتنے قصے کہانیاں یا مضمون ملے سب پڑھ ڈالے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ایک بار انھوں نے اسکول کے منتظمین کے لیے ایک پریشان کن مسئلہ پیدا کر دیا۔ یہ پہلی جنگ عظیم کا زمانہ تھا۔ سرکاری حکم کے مطابق ایک مخصوص دن تمام طالب علموں کو یونین جیک کی سلامی کے لیے جمع کیا گیا۔ اشرف نے نہ صرف خود انکار کر دیا بلکہ دوسرے طلبا کو بھی سلامی دینے سے روکا۔ طلبا کی برہمی دیکھ کر ہیڈ ماسٹر نے خیریت اسی بات میں سمجھی کہ اصرار نہ کیا جائے۔

میٹریکلیشن کے بعد اشرف نے علی گڑھ ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں داخلہ لیا۔ یہ وہ ادارہ تھا جس کی باگ ڈور ابتدا ہی سے حکومت وقت کے وفاداروں کے ہاتھ میں رہی تھی۔ خوش قسمتی سے اشرف کو یہاں مولانا حسرت موہانی جیسے دین دار اور قوم پرست شخص کی رہنمائی حاصل ہو گئی۔ مولانا نے اپنے سیاسی عقائد اور سرگرمیوں کی وجہ سے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جیل میں چکی پیسی۔ تنگی ترشی سے زندگی گزاری۔

مگر وہ اپنی ڈگر سے نہیں ہٹے۔ خود کہتے ہیں :

ہے مشقِ سخن جاری چکّی کی مشقت بھی
اک طرفہ تماشا ہے حسرتؔ کی طبیعت بھی

اشرف، حسرتؔ کا نہ صرف آزادیٔ وطن کے ایک لیڈر کی حیثیت سے احترام کرتے تھے بلکہ اُن سے انھیں دلی محبت تھی۔ بیگم حسرتؔ کے کردار سے بھی وہ بہت متاثر تھے۔ وہ انھیں بیٹے کی طرح چاہتی تھیں۔ اس وقت اشرف کے لیے یہ ایک بڑی نعمت تھی، اس لیے کہ وہ بچپن ہی میں اپنی ماں کی محبت سے محروم ہو گئے تھے۔ بیگم حسرتؔ کی دین داری، اُن کی جفاکشی، ہمت اور بردباری نے اشرف کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ حسرتؔ اور اُن کی بیگم اشرف کے نزدیک آدرش انسان تھے۔ وہ لکھتے ہیں: "مولوی مصطفےٰ کریم نے جو جہاد کی تعلیم دی تھی، اس کی روشنی میں یہ دونوں سچے مجاہد تھے۔ بہت مدّت تک مجھے کوئی دوسرا لیڈر اُن کا ہمسر نظر نہیں آیا۔"

ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں ابھی مشکل سے دو سال گزرے ہوں گے کہ اشرف کے سامنے ایک اہم مسئلہ پیش آگیا، یعنی کالج کو ترک کر کے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اپنی ذات کو وابستہ کرنے کا۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنی کہانی میں کیا ہے جسے شروع میں درج کیا جا چکا ہے۔ جامعہ کی زندگی بہت سخت اور بے یقینی تھی۔ یوں تو باضابطہ تعلیم کے لیے کئی قابل اُستاد تھے، جو کالج کی ملازمت چھوڑ کر جامعہ کے عملے میں شامل ہو گئے تھے، لیکن منظم تعلیم و تعلم کے لیے نہ فضا سازگار تھی اور نہ ہی ضروری ساز و سامان تھا۔ سیاسی کام مقدم تھا۔ ترکِ موالات اور تحریکِ خلافت کو عوام میں پھیلانے کے لیے باخبر کارکنوں کی ضرورت تھی۔ جامعہ کا فوری مشغلہ یہ تھا کہ اس سیاسی مہم کے لیے طالب علموں اور اُستادوں کو رضاکارانہ طور پر تیار کیا جائے، اور انھیں عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے جگہ جگہ بھیجا جائے۔ چنانچہ اشرف بھی جوش و خروش اور خلوص کے ساتھ اس مہم میں شامل ہو گئے۔

بدقسمتی سے ترکِ موالات اور خلافت کی تحریک بہت جلد ۱۹۲۲ء میں ختم ہو گئی۔ ترکِ موالات کے آندولن کو گاندھی جی نے چوری چورا کے پُرتشدد واقعے کی وجہ سے یکایک بند کرنے کا اعلان کر دیا، جہاں ایک پبلک مظاہرے کے دوران تھانے کو جلا دیا گیا تھا اور کئی پولیس کرمچاریوں کی جانیں گئی تھیں۔ اُدھر ترکی میں مصطفےٰ کمال پاشا نے خلافت کا ادارہ ہی ختم کر دیا، جس کی بقا اور استحکام کے لیے

ہندوستان میں تحریک چلائی جارہی تھی۔ ان دونوں واردات سے تحریک آزادی کو بڑا دھکا لگا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھاکر حکومتِ وقت نے ہندو مسلم اتحاد میں انتشار پیدا کردیا۔ حکومت کی شہ پر فرقہ واریت نے سر اٹھایا۔ شدھی سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکیں زور شور کے ساتھ شروع ہوئیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ باہمی محبت اور بھائی چارے کی فضا جو آزادی کی متحدہ تحریک کی بدولت ملک میں قائم ہوگئی تھی، مسموم ہوگئی اور اس کی جگہ منافرت اور کدورت نے لے لی۔ آزادی کے مجاہدوں پر اس کا بہت بُرا اثر پڑا۔ بیشتر بے دلی، بے بسی اور مایوسی کا شکار ہوگئے۔ بعض کو تحریک کے رہنماؤں پر جو اعتماد تھا، وہ ڈانواں ڈول ہوگیا۔ اُن کا جی یہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھا کہ تشدد کے محض ایک واقعے کی بنا پر آزادی کی روز افزوں تحریک کو بند کرنا دانشمندی کی بات ہے۔ اشرف انہی لوگوں میں سے تھے، جن کا لیڈروں پر بھرم باقی نہیں رہا تھا۔ خاص طور پر ترکِ موالات کی مہم میں جن مذہبی رہنماؤں کے ساتھ انھوں نے گاؤں گاؤں جاکر کام کیا تھا انھیں اکثر انسان کی حیثیت سے بہت ناقص جنچے۔ یہ علماء ایک طرف تو عوامی جلسوں میں انسانی مساوات، اخوت، ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہوئے نہیں تھکتے تھے، مگر دوسری طرف خود اپنی ذات کو ہر معاملے میں مقدم رکھتے تھے، اپنے ہم مشربوں کے خلاف کینہ پروری سے کام لیتے تھے اور اپنے عیش و آرام میں کسی قسم کی کوتاہی گوارا نہیں کرتے تھے۔ اشرف کا کہنا ہے کہ ایسے مذہبی لیڈروں کی اُن کے دل میں کوئی عزت نہیں رہی اور اُن سے علیحدگی اختیار کرلی۔ سب سے زیادہ انھیں اس بات پر غم و غصہ تھا کہ تحریک کی قیادت فرقہ وارانہ سیلاب کا مقابلہ کرنے میں بے بس اور ناکام ثابت ہوئی۔

اسی دوران اشرف کا سابقہ بعض ایسے افراد سے پڑا، جو سوشلسٹ خیالات کے حامی تھے، جن میں شوکت عثمانی کا نام سرِ فہرست ہے۔ اس سے اُن کے سوچنے سمجھنے کا انداز ہی بدل گیا۔ اب اُن کے نزدیک آزادی کا مفہوم برطانیہ سے نجات حاصل کرنا ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے سماج کی تعمیر، جس میں عام آدمی کو بھرپور اور مہذب زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مواقع نصیب ہوں، جس میں مفلسی، جہالت اور علالت جیسی لعنتیں، جو موجودہ سماج کی خصوصیتیں ہیں، نہ ہوں۔ یہ بات بھی اُن پر روشن ہوگئی کہ ان تمام خرابیوں کی جڑ دراصل وہ لوٹ کھسوٹ ہے، جو اس وقت ایک آدمی دوسرے آدمی کی کرنے پر قادر ہے۔ سماجی حالات کا تقاضا ہے کہ موجودہ صورت حال میں تبدیلی لائی جائے،

جس کے لیے اجتماعی جدوجہد درکار ہوگی۔ اشرف نے اپنی سمجھ بوجھ میں صفائی پیدا کرنے کے لیے سوشلزم کا لٹریچر پڑھنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایم۔ این۔ رائے کی نگارشات اور انقلاب روس سے متعلق مواد کا مطالعہ بڑی توجہ اور دلچسپی سے کیا۔ وہ اس طرح جو کچھ حاصل کرتے، اس پر جامعہ کے دوسرے طالب علموں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے کہ اُن کے دلائل کی خامیاں واضح ہوجائیں اور تصورات نکھر کر ٹھوس بنیاد پر قائم ہوجائیں۔ پھر وہ اس گروپ کے ساتھ سوشلزم کے عملی پہلو پر سوچ بچار کرتے کہ اپنے ملک کے مسائل کو حل کرنے میں اس سے کیا کچھ مدد لی جاسکتی ہے۔

اشرف نے ۱۹۲۳ء میں جامعہ سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کرلی اور اس کے بعد مسلم یونیورسٹی میں بی۔ اے (آنرس) کورس میں داخلہ لے لیا، جسے ۱۹۲۶ء میں مکمل کرلیا۔ انھوں نے تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۲۷ء میں ایم۔ اے کے ساتھ ایل۔ ایل۔ بی ڈگری حاصل کرلی۔ ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان میں وہ نہ صرف اوّل آئے، بلکہ ماضی کے تمام ریکارڈ توڑ دیے۔

علی گڑھ یونیورسٹی کی طالب علمی کے زمانے میں اشرف میں لیڈرشپ کی بعض خوبیاں نمودار ہوئیں۔ ۱۹۲۴ء میں اسٹوڈنٹس یونین کا جو الیکشن ہوا اس میں وہ وائس پریسیڈنٹ کی حیثیت سے منتخب ہوئے۔ اُس وقت کے حالات میں اُن کی یہ کامیابی بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ بیشتر سینئر طلبا، جنھیں یونیورسٹی انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی، اُن کی مخالفت پر کمربستہ تھے۔ وہ بھلا اپنے سیاسی حریف کو ایسے مرتبے پر کیسے گوارا کرسکتے تھے! اس دور میں یونین کا وائس پریسیڈنٹ یونیورسٹی کے طلبا کا سب سے بڑا نمائندہ ہوتا تھا، پریسیڈنٹ کا مقام پرو وائس چانسلر کو بربنائے عہدہ حاصل ہوتا تھا۔ یونین کی سرگرمیوں میں اشرف نے بعض خوش آیند اور دوررس اضافے کیے۔ اب تک یونین میں بعض روایتی اور لایعنی عنوانات پر تقریری مقابلے ہوا کرتے تھے۔ اشرف نے دورِحاضرہ کے سنجیدہ مسائل کو، جن سے قوم وملّت دوچار تھی، یونین میں بحث و مباحثے کا موضوع بنایا۔ اسی دوران میں یونیورسٹی نے اپنی گولڈن جبلی منانے کا اہتمام کیا۔ اس موقع پر ملک کی بہت سی نامور ہستیاں مدعو کی گئی تھیں، جن میں مہاراجہ الور، محمد علی جناح اور مولانا محمد علی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ مہاراجہ الور مہمانِ خصوصی کی حیثیت سے بلائے گئے تھے۔ دستور کے مطابق یونین کی طرف سے انھیں سپاس نامہ پیش کیا گیا۔ اپنی استقبالیہ تقریر میں اشرف نے یونیورسٹی کے روایتی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کے دروازے

بلا امتیاز نسل و مذہب سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ نہ یہاں اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی کس فرقے یا طبقے سے تعلق رکھتا ہے اور نہ اس کا کہ وہ کس علاقے کا باشندہ ہے یا کون سی زبان بولتا ہے۔ اشرف نے ضمناً اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ان کے آبا و اجداد کسی وقت ریاست الور کی رعایا تھے اس تقریر سے مہاراجہ اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ تعلیم مکمل کرنے کے بعد اشرف ان سے جا کر ملیں۔ چنانچہ جب اشرف نے ۱۹۲۷ء میں اُن سے ملاقات کی تو مہاراجہ نے اشرف کو انگلستان میں مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے گرانقدر وظیفہ عطا کیا۔

اشرف نے لندن میں دو کورس لیے۔ ایک پی ایچ۔ ڈی' اور دوسرا بار۔ ایٹ۔ لا۔ لیکن ابھی مشکل سے ایک سال ہوا تھا کہ مہاراجہ نے اپنی حویلی کے جشن کے موقع پر انھیں واپس بلا لیا اور اپنے خاص مہمانوں' راجاؤں اور نوابوں کی خاطر تواضع اور عیش و آرام کی دیکھ بھال کرنے پر تعینات کر دیا۔ اس طرح اشرف کو ان مقتدر ہستیوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا' تو محسوس کیا کہ یہ حضرات کس قدر انسانیت سے گری ہوئی حرکتیں کرتے ہیں۔ ان کی جنسی بھوک کی کوئی انتہا نہیں۔ انھیں کسی کی جان' مال اور آبرو کا کوئی خیال نہیں۔ وہ اپنی نفس امارہ کی تشفی کے لیے بلا تامل گھٹیا سے گھٹیا حرکت کر سکتے ہیں۔ اشرف کے لیے یہ ایسا بھیانک تجربہ تھا کہ انھیں درباری فضا سے اس قدر نفرت ہو گئی کہ اسے جلد سے جلد خیرباد کہنے کا ارادہ کر لیا' حالانکہ انھیں مہاراجہ کے پرائیویٹ سکریٹری کی حیثیت سے ہر قسم کا آرام اور سہولتیں حاصل تھیں اشرف نے اس کی جگہ تنگی ترشی کی زندگی پسند کی تاکہ اپنی روح کو محفوظ رکھ سکیں۔

پی ایچ۔ ڈی کا کام پورا کرنے کے لیے اشرف ۱۹۲۹ء میں دوبارہ لندن گئے۔ اس مرتبہ اُن کے پاس بہت قلیل وسائل تھے' صرف سو روپے ماہانہ' جو کسی مخیر تنظیم نے بطور امداد عنایت کیے تھے۔ اس چھوٹی سی رقم کے سہارے لندن میں زندگی گزارنا بڑا کٹھن کام تھا۔ انھیں کبھی کبھی صرف ایک وقت کا کھانا نصیب ہوتا تھا۔ لیکن مطالعے کا شغف اس درجہ تھا کہ یہ تکلیف بھی گوارا کر لی۔ ہمت کو برقرار رکھنے میں اُنھیں خاص طور پر اپنے ہم نفسوں سے بہت تقویت ملی۔ وہ لکھتے ہیں: "اب میں نے ایسے دوستوں سے ملاقات کی ہے' جو میری طرح مفلسی کا شکار ہیں اور جو مجھ سے بہت پہلے ان دل توڑنے والے' لیکن دماغ روشن کرنے والے تجربات سے گزر چکے ہیں۔ آیندہ

اتوار کو ہم سب شاپور جی سکلات والا کے مکان پر اکٹھا ہوئے اور وہاں سے واپسی پر ہائی گیٹ قبرستان پہنچے اور ایک ایسے نئے مرشد کی تربت پر حلف وفاداری لیا' جو اب تک زندہ ہے"۔ اشرف کی زندگی کا یہ انقلابی موڑ تھا' جس نے اُن کے فکر وعمل کو ایک نئی سمت دی اور وہ کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔

اشرف کے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالے کا عنوان تھا "ہندوستان کی ساجی زندگی ۱۲۰۰ سے ۱۵۰۰ تک"۔ لندن یونیورسٹی نے اس پر انھیں پی ایچ ۔ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ ہندوستان واپس آنے پر اُنھیں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ میں ایک مختصر مدت کے لیے لیکچرر کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا۔ مگر وہاں تک نہ سکے' کیوں کہ وہ ایک تو بائیں بازو کی سیاست سے تعلق رکھتے تھے اور دوسرے صاف گوئی ان کا شیوہ تھا۔ اور یہ دونوں باتیں یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد کے نزدیک ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔

سیاسی سرگرمیاں

تھوڑے عرصے بعد اشرف نے ملک کی عملی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ وہ انڈین نیشنل ہو گئے' اور اُس کے بائیں بازو گُٹ (کانگریس سوشلسٹ پارٹی) کے سرگرم کارکن بن گئے۔ اپنی قابلیت دور بینی اور قوت عمل کی بدولت انھوں نے بہت جلد اس تنظیم میں اپنے لیے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ انہی کا سجھاؤ تھا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے کانگریس کا شعبۂ خارجہ قائم کیا' جو نشر و اشاعت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اشرف اسی شعبے کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ بعد ازاں انھوں نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے کئی اور شعبوں میں خدمات انجام دیں۔ کانگریس کے ۱۹۳۶ء کے سالانہ اجلاس سے وہ مسلسل کانگریس میں کمیونسٹ نقطۂ نظر کی وکالت کرتے رہے۔ اسی سال وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکریٹری چنے گئے۔ اور اُنھیں مسلم عوامی رابطہ کمیٹی کی ذمے داری سونپی گئی۔ انھوں نے مسلم لیگ کی علیحدگی پسند تحریک کی ڈٹ کر مخالفت کی' جو مسلمانوں کو تحریک آزادی سے الگ رکھنے کے لیے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی۔ انھوں نے تقریر اور تحریر کے ذریعے مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست کے مضر نتائج سے آگاہ کیا اور انھیں

ترغیب دلائی کہ وہ ملک کے دوسرے لوگوں کے ساتھ آزادی اور جمہوریت کی جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیں کہ اُن کی نجات کا یہی سیدھا اور سچّا راستہ ہے۔ اگر ایک طرف اشرف نے مسلم فرقہ پرستوں کا پردہ فاش کیا کہ وہ کس طرح اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر آزادیٔ وطن کے حصول میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں تو دوسری طرف ہندو جارحیت پسندی اور فرقہ واریت کے خلاف بھی مہم چلائی کہ اصل میں یہ دونوں قومیں تحریکِ آزادی کی دشمن تھیں۔ پہلی مسلمانوں کے ساتھ بظاہر ہمدردی اور خیر خواہی دکھا کر اور دوسری انھیں ڈرا دھمکا کر (کہ اگر مسلمانوں نے اپنی تہذیبی شناخت پر اصرار کیا تو اُن کے وجود کو ہی ختم کر دیا جائے گا) جنگِ آزادی میں حصّہ لینے سے روکنے کی کوشش کر رہی تھی۔

اشرف کا سیاسی میدانِ عمل خاص کر میوات کا علاقہ تھا، جہاں مسلمانوں کی قابلِ ذکر آبادی تھی۔ ان لوگوں کو عرفِ عام میں میوؔ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قبیلہ ہے، بہت پس ماندہ۔ غربت و افلاس، جہالت و توہم پرستی کا شکار۔ کھیتی باڑی اور مویشی پالنا اُن کا پیشہ ہے۔ میوات میں حالیہ ضلع گڑگاؤں اور اُس وقت کی الور اور بھرت پور ریاستوں کے ملحقہ علاقے شامل تھے۔ میوات کی آبادی میں ہندو اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ رسم و رواج اور رہن سہن کی بنا پر اُن میں فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ صرف بعض مذہبی عقائد مختلف ہیں جن سے اُن کی جداگانہ شناخت کی جا سکتی ہے، وہ ایک دوسرے کی خوشی اور غمی میں برادرانہ طور پر شریک ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نسل ایک ہی ہے۔ چند پیڑھیوں پہلے اُن میں سے چند مسلمان ہو گئے تھے۔ اُن کا سماجی ڈھانچہ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ملک کے بٹوارے کے وقت تک میوات میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا۔ البتہ جب مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ ملک بنانے کا پروپیگنڈہ زور شور سے شروع کیا، تو اس علاقے میں بھی کچھ بے چینی کے آثار نمودار ہونے لگے۔

دراصل اشرف میواتیوں کے مسائل میں ۱۹۲۹ء ہی سے دلچسپی لینے لگے تھے جب کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی میں طالبِ علم تھے۔ وہ بالخصوص ریاست الور کے کسانوں کی اقتصادی اور سماجی زندگی کا مطالعہ کر رہے تھے جس سے ان کا آبائی رشتہ تھا۔ پھر ۱۹۳۳-۳۴ء میں جب مہاراجہ الور کے مظالم اور بے راہ روی کے خلاف کسانوں کی تحریک شروع ہوئی، تو اشرف اُس سے عملاً وابستہ ہو گئے، حالانکہ اُس وقت وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے تعلیمی عملے میں تھے۔ ہوتے ہوتے یہ تحریک میواتیوں

کی قومی تحریک بن گئی۔ ریاست الور سے باہر رہنے والے میو بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔
کسانوں کے مطالبات کمر توڑ ٹیکسوں اور روز افزوں مالگزاری کے خلاف تھے۔ ان کے ساتھ غریب
جُلاہے اور دوسرے محنت کش لوگ بھی اپنی اپنی مانگیں لے کر شامل ہو گئے۔ ریاست میں بھانت
بھانت کے ٹیکس لگائے گئے تھے اور بے گاری کا رواج عام تھا۔ چھوٹی سے چھوٹی چیز کی ملکیت پر
ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر اگر کسی کے پاس ایک بکری، بھیڑ یا اونٹ ہو تو اُسے ٹیکس ادا
کرنا ہوتا تھا۔ صرف یہی نہیں، مذہبی رسم و رواج کی تقریبات پر بھی ٹیکس دینا پڑتا تھا اور غضب
تو یہ ہے کہ مہاراجہ کے مہمانوں کی تواضع کے نام سے بھی عام لوگوں سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔
ریاست کی ایسی ظالمانہ، نامعقول اور مضحکہ خیز حرکتوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اشرف نے
نوجوانوں کو منظم کیا کہ وہ ان زیادتیوں سے نجات کی خاطر عوام کو متحد کریں اور اس مہم کے لیے ضروری
وسائل جمع کریں۔ کچھ ہی عرصے میں اس مہم نے ایسا زور پکڑا کہ بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔
عوام کی بے چینی کو کم کرنے اور فوری راحت دینے کی خاطر حکومت ہند نے مہاراجہ کو دو سال کے لیے
ریاست بدر کر دیا، ایک چوتھائی مال گزاری کم کر دی گئی۔ بعض ٹیکس ختم کر دیے گئے یا ان میں تخفیف
کر دی گئی، جو لوگ ریاست کے ظلم و تشدد سے تنگ آ کر باہر چلے گئے تھے، واپس بلائے گئے اور
انھیں پھر سے آباد کیا گیا۔ اس جدوجہد کا سب سے میٹھا پھل یہ تھا کہ عوامی اتحاد مضبوط ہوا اور لوگوں
کے حوصلے بلند ہو گئے۔ ہندو مسلم ایکتا نہ صرف برقرار رہی بلکہ اس میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو گئی۔
اور لوگ ان لیڈروں کی چال بازی سے آگاہ ہو گئے جو فرقہ واریت کو ہوا دے کر ان کے درمیان
تفرقہ پیدا کر رہے تھے تاکہ مہاراجہ اطمینان سے اپنی کجروی جاری رکھ سکے۔

اس شان دار کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اشرف نے بڑی دانش مندی سے جدوجہد کی
رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے برتاؤ سے لوگوں کا اعتماد حاصل کر لیا تھا۔ وہ اُن کے ساتھ اتنا گھُل
مل گئے تھے کہ میواتی برادری کا ایک رکن سمجھے جانے لگے تھے۔ وہ میواتیوں کی تقریبات میں بے تکلف
حصہ لیتے تھے۔ کسی کے ہاں بیاہ شادی ہو یا غمی کی رسم، ان کے تیج تیوہار ہوں یا میلے ٹھیلے، اشرف برابر
شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے نجی جھگڑے نپٹانے میں پیش پیش رہتے تھے اور لوگ اُن کے
فیصلے کو بے لاگ سمجھ کر مان لیتے تھے۔

ریاست الور میں کسان آندولن کی کامیابی نے پورے میواتی علاقے میں ہلچل پیدا کردی۔ چنانچہ قریب کی ریاست بھرت پور کی مطلق العنان حکومت کے خلاف بھی لوگوں نے اسی قسم کے مطالبات کی مہم شروع کردی اور وہاں تحریک کے لیڈروں نے اشرف کے مشورے سے فائدہ اٹھانے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ کس طرح ریاست کے عوام کو اپنے سنگٹھن میں لاسکتے ہیں، جس کا نام پرجا پریشد تھا۔ مہاراجہ نے اس تنظیم کو اپنی ریاست کے اندر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کا دفتر ریاست کے باہر ضلع متھرا میں قائم کرنا پڑا تھا۔ یہیں سے اس کا سارا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ اشرف کو اس کی میٹنگوں میں صلاح و مشورے کے لیے بلایا جاتا تھا اور پبلک جلسوں میں تقریر کرنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ان پروگراموں میں اشرف کا زور اس بات پر ہوتا تھا کہ ہندو مسلم ایکتا کو کس طرح مضبوط بنایا جائے اور جنتا کو بہتر حکومت قائم کرنے کے لیے متحرک کیا جائے۔

بھرت پور پرجا پریشد کا آندولن زور پکڑ رہا تھا کہ بدقسمتی سے ملک پر بٹوارے کے بادل منڈلانے لگے۔ تقسیم ملک کا ہنگامہ مذہب کے نام سے برپا کیا گیا تھا۔ اس کی گونج تمام ملک میں پہنچی۔ چنانچہ بھرت پور میں بھی ہندو مسلم تناؤ کے آثار نظر آنے لگے۔ فطرتاً اشرف اس صورت حال سے بہت فکرمند اور پریشان ہوئے۔ انھوں نے فرقہ واریت کا زہر پھیلانے والوں کو شکست دینے کے لیے ایک تدبیر سوچی کہ سارے میواتیوں کو کسی ایسی بات پر متحد کیا جائے، جو سب کے جی کو لگے، جو ہندو اور مسلمان دونوں کی توجہ برابر کھینچ سکے اور ان کے جوش و خروش اور طاقت کا صحیح استعمال کرسکے۔ یہ تھی میوات کی خود اختیاری حکومت کی اسکیم۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اسکیم کانگریس کو بھی پسند آئے گی، اس لیے کہ یہ اس کے تاریخی "کراچی ریزولیشن" کے عین مطابق تھی، جس میں واضح کیا گیا تھا کہ نئے صوبے مشترکہ نسل و تہذیب کی بنا پر بنانا چاہیے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو میوات میں خاص طور پر بہت موزوں اور سازگار حالات موجود تھے۔ یہاں اب تک پرانی قبیلائی تنظیم کی ریت چلی آرہی تھی جسے پال کہتے ہیں۔ میواتیوں کا عقیدہ ہے کہ پال ایک مضبوط، اٹوٹ قدرتی بندھن ہے اور اس کے مقابلے میں قومی ایکتا محض ایک مصنوعی اور خارجی رشتہ ہے۔ پال برادری میں فرقہ واریت کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہندو اور مسلمان، غریب اور امیر

سبھی کا درجہ برابر ہے اور اس کی رہنمائی ہر دلعزیز لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس میں مذہب اور دولت کا امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس سماجی حقیقت کی بنیاد پر اشرف نے اپنے تصور میں ایک نئے صوبے میوات کی عمارت کھڑی کی تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ ملک کے دوسرے صوبوں کی طرح میوات بھی ایک صوبہ ہوگا، جسے تمام قوم پرستوں کی تائید حاصل ہوگی۔ اس اسکیم کو ہندو اور مسلمان دونوں پسند کرتے مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوسکا۔ یا تو اس وجہ سے کہ یہ تجویز قبل از وقت تھی یا پھر اس لیے کہ فرقہ واریت کے پھیلتے ہوئے سیلاب کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

صوبہ میوات کی اسکیم اشرف کے لیے مزید مصیبتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی، ملک کے بٹوارے کے زمانے میں فرقہ واریت کی آگ ایسی بھڑکی کہ اس نے سارے ملک بالخصوص شمالی ہند کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بھرت پور اور الور کی ریاستوں کی فرقہ وارانہ قوتوں نے جنھیں وہاں کے سربراہوں کی شہ حاصل تھی شعلوں پر تیل کا کام کیا۔ اور میوات صوبے کا تصور اس آگ میں جل کر راکھ ہوگیا۔ کیسی ستم ظریفی ہے کہ میواتیوں کے لیے ایک علیحدہ صوبے کی تجویز کی بنا پر اشرف کو ایک فرقہ پرست اور علیحدگی پسند لیڈر کہہ کر دیش دروہی (وطن دشمن) کا لقب دیا گیا۔ انھیں لعن طعن کیا گیا کہ وہ دوسرے جناح ہیں اور ہندوستان کے اندر ایک چھوٹا سا پاکستان بنانا چاہتے ہیں۔

ایسی نازک اور مایوس کن صورتِ حال میں ایک آشا کی کرن پھوٹی۔ میوات میں ایک متحدہ محاذ کی داغ بیل پڑی، جس میں اس علاقے کی تمام سیاسی تنظیمیں شامل ہوگئیں تاکہ وہ جارحیت پسند فرقہ وارانہ طاقتوں کا مقابلہ کرسکیں اور معصوم میواتیوں کو کشت و خون سے بچاسکیں۔ ان دنوں فساد نے قتل عام کی شکل اختیار کرلی تھی۔ اس متحدہ محاذ نے قتل و غارت کی آگ کو ہر ممکن طریقے سے بجھانے کی کوشش کی۔ بلوائیوں نے میواتیوں میں اتنا خوف و ہراس پیدا کردیا تھا کہ وہ اپنا گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ تھے۔ اشرف نے تدبّر سے کام لے کر انھیں پاکستان جانے سے روکا۔ انھوں نے نیا دور کے ذریعے جس کے وہ ایڈیٹر تھے، میواتیوں کی پُرزور حمایت کی اور اُن عناصر کی سازش کا پردہ فاش کیا، جو میواتیوں پر اس لیے ظلم توڑ رہے تھے کہ یا تو وہ اپنے اس مطالبے سے باز رہیں جس کے لیے وہ جدوجہد کر رہے تھے یعنی ریاست میں ایک نمائندہ اور ذمّہ دار حکومت کے قیام سے توبہ کرلیں یا پھر پاکستان کا راستہ پکڑیں۔ اس زمانے میں نیا دور فرقہ پرستوں کے خلاف مسلسل جنگ

کر رہا تھا۔ اس میں سرکاری عہدے داروں کے کرتوتوں کی رپورٹیں بھی شائع کی گئیں کہ وہ کس طرح فرقہ وارانہ جرائم سے نہ صرف چشم پوشی کر رہے ہیں بلکہ شہ دے رہے ہیں۔ اپنے مدلّل اداریوں کے ذریعے اس پرچے نے حکومت پر زور ڈالا کہ وہ ایسے کارکنوں کے خلاف مناسب اقدامات کرے۔ گاندھی جی کے قتل کے موقع پر نگینہ ضلع گڑگاؤں میں، جو فرقہ پرستوں کا گڑھ تھا، خوشی اور کامرانی کا جشن منایا گیا اور مٹھائی تقسیم کی گئی۔ نیا دور نے اس کی پُر زور مذمّت کی۔ اس کے نگینے کے دھڑے کی آتشِ انتقام بھڑک اُٹھی اور اُس نے پولیس سے ساز باز کرکے اشرف کے خلاف غداریٔ وطن کی سازش کا جعلی مقدمہ کھڑا کر دیا اور اُن کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کرا دیا۔ اس کا خمیازہ تو اشرف کو بھگتنا پڑا (جس کا ذکر آگے آئے گا) لیکن اس کا ایک مثبت نتیجہ نکلا۔ میواتیوں کی ہجرت جو پاکستان کی طرف شروع ہو گئی تھی، بڑی حد تک رُک گئی۔ قتل و غارت کا جنون ختم ہوا، تو میوات میں رفتہ رفتہ امن کی فضا قائم ہو گئی اور ہندو مسلم اتحاد پھر بحال ہو گیا۔

اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا دوسرا دائرۂ عمل طالب علموں اور نوجوانوں کی تنظیم تھا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (۱۹۳۵ء) نے ملک کی سیاست میں ہماہمی پیدا کر دی تھی۔ ہر طرف بیداری پھیل رہی تھی۔ نوجوانوں اور طالب علموں میں بھی ایک نیا جوش و خروش دکھائی دیتا تھا۔ نتیجے کے طور پر طالب علموں کی ایک باضابطہ تنظیم "آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن" نے جنم لیا۔ یہ جماعت تھی تو طالب علموں کی، مگر اسے طالب علمانہ مسائل سے زیادہ سیاسی مسائل سے دلچسپی تھی۔ ابتدا میں اس کا جھکاؤ کانگریس کی طرف تھا، گو کہ اس کی باگ ڈور بیشتر بائیں بازو کے لیڈروں کے ہاتھ میں تھی۔ طلبہ کی برادری میں اشرف کی ہردلعزیزی مسلّم تھی۔ طلبہ کی یہ تنظیم اکثر انھیں اپنے اجلاس اور اجتماع کو خطاب کرنے کی دعوت دیتی رہتی تھی۔ اشرف ایسے موقعوں کا فائدہ اٹھا کر طلبہ کے سیاسی شعور کو جلا دیتے، ان کی سمجھ بوجھ میں صفائی اور وسعت پیدا کرتے، واضح کرتے کہ اُن کی تمناؤں اور خواہشوں کا رشتہ آزادیٔ وطن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے قومی جدوجہد میں ان کی شرکت لازمی ہے۔ بین الاقوامیت اور جامع انسانیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے وہ اس بات پر زور دیتے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد تمام مظلوم و محروم انسانیت کی عالمگیر جدوجہد کا حصّہ ہے، جو ایک بھرپور زندگی اور بہتر دنیا کے لیے ہر ملک میں ہو رہی ہے۔ ایک ایسی دُنیا کے لیے جس میں امن و اَمان ہو،

ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا بول بالا ہو اور خوش حالی اور طمانیت سب کو حاصل ہو۔

اشرف نے آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے چوتھے سالانہ اجلاس کی صدارت کی جو کلکتے میں یکم جنوری ۱۹۳۹ء سے شروع ہوا تھا' اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے فاشزم کا مسئلہ پیش کیا' جس نے تمام عالمِ انسانی کو غلام بنانے کا بیڑہ اُٹھایا تھا۔ انھوں نے زور دیا کہ ہم سب کو دنیا کی جمہوری طاقتوں کا ساتھ دینا چاہیے تاکہ فاشزم کا بھرپور جواب دیا جا سکے اور اس کے لیے ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اپنے ملک کا سوال ہے' اشرف نے کہا کہ ہماری اندرونی ایکتا ہی خطرے میں ہے۔ یہاں فرقہ پرست طاقتیں ہماری صفوں میں دراڑ پیدا کر رہی ہیں اور وہ سامراجی سازشش کا شکار ہوگئی ہیں۔ اُن سے خبردار رہنا چاہیے کہ وہ ہمارے ملک کو بین الاقوامی متحدہ محاذ کا حصہ نہیں بننے دیں گی اور فاشزم کا مقابلہ کرنا ہمارے لیے مشکل ہو جائے گا۔

اس کے بعد فیڈریشن کا جلسہ ۱۹۴۰ء میں ناگپور میں ہوا' جس میں اشرف نے افتتاحی تقریر کی۔ اس میں بھی انھوں نے طلبا کو ترغیب دی کہ وہ آزادیٔ وطن کی تحریک کو اپنے تعاون سے مضبوط بنائیں۔ اس وقت دوسری عالمی جنگ شروع ہو چکی تھی' اور حکومتِ برطانیہ ہندستانیوں کی رضامندی کے بغیر ملک کے وسائل کو جنگی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر تُلی ہوئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس سرکار کی جنگی تدابیر میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔ اس وقت اشرف بھی کانگریس کے اس رویّے کے حامی تھے۔ اسی لیے انھوں نے طلبا کو جنگ کی مخالفت پر اُکسایا۔ اس کا خمیازہ انھیں بہت جلد بھگتنا پڑا۔ وہ گرفتار کر لیے گئے اور دیولی کے کانسنٹریشن کیمپ میں بھیج دیے گئے۔ دیولی کیمپ راجستھان کے ریگستان میں ایک دور افتادہ جگہ واقع تھا' جہاں دورانِ جنگ نام نہاد 'خطرناک' قیدی رکھے جاتے تھے۔ اس کیمپ میں رہنے سہنے کے حالات ایسے گئے گزرے تھے کہ اشرف اور اُن کے ساتھیوں کو بھوک ہڑتال کرنی پڑی جو اٹھارہ دن مسلسل جاری رہی۔ نتیجے میں اُن کی صحت اتنی خراب ہوگئی کہ وہ پھر کبھی بحال نہ ہو سکے۔

جب ۱۹۴۱ء میں ہٹلر کی فوجوں نے روس پر براہِ راست حملہ کر دیا تو ہندوستانی کمیونسٹ،

پارٹی نے اعلان کیا کہ فاشزم کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ سرکاری مساعی جنگ کو ہر طرح تقویت پہنچائی جائے۔ چنانچہ دیولی کیمپ کے سارے کمیونسٹ قیدیوں نے پارٹی کے وفادار رکن کی حیثیت سے اس نئی پالیسی کی تائید کی۔ پھر بھی انھیں قید سے رہا نہیں کیا گیا۔ اشرف اور دوسرے قیدی اس کے دو سال بعد ۱۹۴۲ء میں رہا کیے گئے۔ کمیونسٹ پارٹی کے نزدیک اب سامراجی جنگ کا کردار بدل گیا تھا۔ اب یہ عوامی جنگ ہوگئی تھی۔ چنانچہ پارٹی کے ہفتے وار پرچے People's war اور قومی جنگ کے نام سے نکلنے لگے۔ رہائی کے بعد اشرف کو پارٹی نے اپنے صدر دفتر بمبئی بلالیا اور وہ وہاں نشر و اشاعت کے کام میں مصروف ہوگئے۔ بعد ازاں ۱۹۴۶ء میں انھیں پارٹی کی صوبائی شاخ دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں وہ دریا گنج کیمون میں دوسرے پارٹی ممبروں کے ساتھ رہتے تھے۔ انھیں وہی سہولتیں حاصل تھیں جو دوسروں کو نصیب تھیں۔ یعنی کھانے پینے کے علاوہ مبلغ آٹھ روپے ماہانہ نجی اخراجات کے لیے ملتے تھے۔

۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات کے خلاف پارٹی نے ایک مہم چلائی اور اس غرض سے نیا دور نکالا جس کی ادارت اشرف کے ذمے تھی۔ اس اخبار کی کارگزاریوں کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شہر دہلی بھی فسادات کے شعلوں سے نہ بچ سکا۔ ڈر تھا کہ دریا گنج کیمون پر بھی بلوائیوں کا حملہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں اشرف اور اُن کے چند مسلمان ساتھی بھی مقیم تھے، اس کے علاوہ اُن کا شمار اس ہراول دستے میں تھا جو فرقہ پرستوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر رہا تھا لہٰذا انھیں کیمون چھوڑ کر جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں منتقل ہونا پڑا۔ اس واقعے کا بیان دہلی صوبائی پارٹی کے سکریٹری مقیم الدین فاروقی نے بڑے دلدوز انداز میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

> "جب ہم اپنے پارٹی کامریڈوں کے پہرے میں کیمون سے جانے لگے تو ہماری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی تھی اور ہم وقت کی اس ستم ظریفی پر رو رہے تھے کہ ہمیں جنھوں نے اس علاقے میں برسوں گزارے، آج محض اس لیے جانا پڑ رہا ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ڈاکٹر اشرف تو بے حد متاثر تھے، کیوں کہ وہ کتنے ہی برسوں سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے لڑ رہے تھے۔ جب ہم جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں

پہنچے تو اشرف پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے اور مجھ سے کہا "منیم! یہ
ہماری زندگی کا انتہائی المناک لمحہ ہے۔"

پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ میوات میں اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا حشر یہ ہوا کہ پولیس نے ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ انھیں بچاؤ کی ایک صورت نظر آئی کہ وہ فوراً روپوش ہو جائیں اور کسی طرح ملک سے باہر نکل جائیں۔ پارٹی نے انھیں یہ مشورہ دینے میں دانش مندی سمجھی کہ وہ پاکستان چلے جائیں اور وہاں نوزائیدہ کمیونسٹ پارٹی کی نشوونما میں مدد دیں۔ یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر اشرف کو اپنا پیارا وطن چھوڑنا پڑا، جس کی آزادی کے لیے انھوں نے یہ سب کچھ کیا تھا اور جس کے روشن مستقبل کی خاطر اور بہت کچھ کرنا چاہتے تھے۔ چھپ چھپا کر کسی طرح اشرف پاکستان تو پہنچ گئے، مگر اُن کا یہ اقدام "آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا" ثابت ہوا۔ چند روز انھوں نے وہاں روپوش رہ کر زندگی گزاری لیکن بہت جلد پولیس نے اُن کا سُراغ لگا لیا اور مقدمہ چلائے بغیر انھیں کراچی جیل میں بند کر دیا۔ قید خانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے وہ شدید بیمار پڑ گئے۔ یہاں تک کہ ان کے بچنے کی بہت کم امید دکھائی دیتی تھی۔ اس نازک منزل پر اُن کی انگریز بیوی فلس نے دست گیری کی۔ وہ اپنی الہ آباد یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر کراچی پہنچیں۔ انھوں نے حکومتِ پاکستان پر بعض صاحب اثر دوستوں کے ذریعے زور ڈلوایا کہ یا تو اشرف کو رہا کر دیا جائے، یا پھر ان پر کھلی عدالت میں مقدمہ چلایا جائے۔ حکومت بہت کچھ ٹال مٹول اور تاخیر کے بعد آخرکار اشرف کو اس شرط پر رہا کرنے کے لیے راضی ہو گئی کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کہیں چلے جائیں۔

برطانوی رعیت (British subject) ہونے کی حیثیت سے اشرف انگلستان جا سکتے تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر وہ وہاں پہنچے اور اپنا علاج شروع کیا۔ جب اُن کی طبیعت ذرا سنبھلی تو انھوں نے اپنے محبوب موضوع "دورِ وسطیٰ میں ہندوستان کی تاریخ" کا مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس غرض سے اپنا بیشتر وقت برٹش میوزیم میں گزارنے لگے اور اس موضوع سے متعلق مواد اکٹھا کرنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بہت سارے نوٹس اور اقتباسات قلمبند کیے۔

علمی مشاغل

اشرف کو لوگ عموماً تحریکِ آزادی کے ایک رہنما کی حیثیت سے جانتے ہیں کہ اُن کا ملک کی سیاست میں انقلابی رول تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا تاریخ کا مطالعہ خاص طور پر اس کے سماجی پہلو کا۔ اُن کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ 'ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ء سے ۱۵۵۰ء تک' اس بات کا ثبوت ہے کہ اُنھیں تاریخ کے سماجی مطالعے سے کس قدر رغبت تھی۔ اس تحقیق کے لیے انھوں نے بنیادی ماخذ کی بڑی دیدہ ریزی سے تلاش و جستجو کی تھی۔ تبھی تو دانشوروں کے حلقے میں اسے بہت سراہا گیا تھا۔ جب ۱۹۵۵ء میں وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حیثیت ایک بے ملک شہری کی تھی۔ ظاہر ہے یہ صورتِ حال اُن کے لیے بڑی پریشان کن تھی۔ پھر انھیں بسر اوقات کے لیے کوئی سہارا چاہیے تھا۔ اس کا بوجھ بھی ذہنی پراگندگی کا باعث تھا۔ مزید یہ کہ ان کی جسمانی صحت اب ایسی نہیں تھی کہ سیاست کے میدان میں پھر کود پڑیں۔ غرض ایک دبدھا کا عالم تھا کہ کیا کریں۔ ایسے میں ریاست جموں اور کشمیر کی حکومت نے پیش کش کی کہ وہ تاریخ کشمیر مرتب کریں اور اس کے لیے اُنھیں سری نگر میں تمام سہولتیں مہیا کیں۔ وہاں اس موضوع سے متعلق بہت سا نادر مواد دستیاب تھا۔ سرکاری اور نجی کتب خانوں میں قلمی نسخے تھے۔ میوزیم میں قدیم دستکاری کے نمونے تصاویر، سامانِ آرائش، زیورات وغیرہ، سکّے، کتبے، آلاتِ حرب و جنگ موجود تھے۔ ان سے کشمیر کی تاریخ لکھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ چنانچہ اشرف نے حکومتِ کشمیر کی پیش کش کو خوشی سے منظور کر لیا۔ خرابیٔ صحت کے باوجود انھوں نے اس مواد کا بڑی توجہ اور دل سوزی سے مطالعہ کیا اور نوٹ لیے۔ مگر افسوس کہ وہ دو سال کی معیّنہ مدت کے اندر مجوزہ کتاب مرتب نہیں کر سکے اور انھیں کسی اور معقول کام کی تلاش میں دہلی واپس آنا پڑا۔

خوش قسمتی سے دہلی یونیورسٹی کے کروڑی مل کالج میں تاریخ پڑھانے کا کام مل گیا۔ یہ ان کا دل پسند مشغلہ تھا۔ وہ بہت جلد طلبا اور اساتذہ میں اپنی قابلیت اور اخلاق کی وجہ سے مقبول ہو گئے۔ سروپ سنگھ، جو اُس وقت کالج کے پرنسپل تھے، لکھتے ہیں:

"دہلی میں اشرف کے آنے کے بعد چند ہی دنوں میں یونیورسٹی کے شعبۂ

تاریخ میں جیسے ایک تازہ ہوا کا جھونکا آگیا ہو۔ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ
کے مطالعے میں انھوں نے گویا ایک نئی روح پھونک دی۔ ان کی
ذات تخلیقی تحریک کا ایک مرکز بن گئی۔ اساتذہ اور طلبا ان کے گرد
جمع ہونے لگے اور سارے ملک میں کروڑی مل کالج "اشرف کالج"
کے نام سے پہچانا جانے لگا۔۔۔۔ انھوں نے نہ صرف کالج کو ہندوستان
کے نقشے پر آویزاں کر دیا بلکہ اور بہت کچھ کیا۔ یہ اشرف ہی تھے جن
کی بدولت ہم تاریخ کا حصّہ بن گئے۔"

کچھ عرصے بعد نومبر ۱۹۶۰ء میں اشرف کو ہمبولٹ یونیورسٹی برلن نے مدعو کیا کہ وہ وہاں انسٹی ٹیوٹ آف انڈولوجی میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کریں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسٹی ٹیوٹ اُن کی تاریخی بصیرت اور نقطۂ نظر کی بڑی قدردان تھی۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کے مخصوص جاگیرداری نظام کو درس و تدریس کا موضوع بنایا۔ اس سلسلے میں ایک سمینار کا اہتمام بھی کیا، جس میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی سماجی زندگی پر بحث و مباحثہ ہوا اور ہندوستان کے جاگیری نظام کی اُن خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی جو اسے یورپ کے جاگیری نظام سے ممیز کرتی ہیں اور جن کی چھاپ آج تک ہندوستانی سماج پر دکھائی دیتی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر ہورسٹ کروگر کے الفاظ میں :

"انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ اور سابق طلبا جنھوں نے اشرف کے علم و
فضل سے فیض اُٹھایا، اُن کی دانش وری اور معلمی کے اعلیٰ معیار کو
کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے لیکچروں کو ابتدائی مخارج
سے موزوں مثالیں اور اقتباسات پیش کر کے بہت دلچسپ اور
جاندار بنا دیتے تھے۔ اُنھیں مستند ماخذ کا وسیع اور گہرا علم تھا۔ یہ
مختلف زبانوں میں تھے جنھیں حاصل کرنے کے لیے انھیں بڑی تفتیش
اور کاوش سے کام لینا پڑا تھا۔"

انسٹی ٹیوٹ میں باقاعدہ درس و تدریس کے علاوہ اشرف نے عام پبلک کو ہندوستان کی عصری

تاریخ سے روشناس کرنے کی غرض سے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کا موضوع تھا "ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا مسئلہ"۔ اس کے لیے اشرف سے زیادہ اہل شاید ہی کوئی اور دانش ور ہوگا، کیوں کہ انھوں نے اس مسئلے کا صرف گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا، انھیں اس کا عملی تجربہ بھی تھا جو آزادی کی قومی تحریک میں عملی حصہ لینے سے حاصل ہوا تھا۔

اشرف درس و تدریس سے ہی مطمئن نہیں تھے، ریسرچ کے مشغلے سے انھیں ایسا شغف تھا کہ گھنٹوں جرمن اسٹیٹ لائبریری میں گزارتے اور ہندوستان کے دورِ وسطیٰ کی تاریخ سے متعلق مواد اکٹھا کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ سوویت یونین بھی ایک دعوت نامے سے فائدہ اٹھا کر گئے، جو وہاں کی اکیڈمی آف سائنسز کی ایشیائی انسٹی ٹیوٹ سے بہت پہلے ملا تھا۔ وہاں انھوں نے جولائی تا دسمبر ۱۹۶۱ء چھ مہینے کے دوران وسط ایشیا کے خانہ بدوش قبائل کی زندگی کا تاریخی مطالعہ کیا۔ اس سے انھیں ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی، اس لیے کہ یہی قبیلے تھے جو عہدِ وسطیٰ میں ہندوستان میں جوق در جوق آتے تھے اور یہاں کے سماجی نظام کو اپنے طرزِ زندگی سے متاثر کرتے رہے تھے۔ ان کا سماجی نظام ہندوستان کے مقابلے میں ارتقا کی نچلی منزل پر تھا۔ اس سے اشرف نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانی جاگیری نظام کا فطری طور پر جو ارتقا ہونا چاہیے تھا، وہ ان قبائلیوں کے اثرات کی وجہ سے نہ ہو سکا اور اسے قبائلی جاگیرداری کی ایک کم ترقی یافتہ منزل پر روک دیا۔

سوویت یونین سے وہ برلن واپس آئے تو ان کا ارادہ تھا کہ وہاں پر جمع کیے ہوئے مواد کو کتابی شکل میں مرتب کریں، جس میں وہ اپنے نظریے کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے جاگیری نظام کی نشوونما پر وسط ایشیا کے قبائل کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بدقسمتی سے ایسا نہ ہو سکا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ دل کی بیماری میں مبتلا ہو گئے۔ تین ہفتے بعد دل کا شدید دورہ پڑا اور وہ ۷، جون کو دُنیا سے سدھار گئے اور ان کا مجوزہ منصوبہ محض ایک خواب بن کر رہ گیا۔

جرمنی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعے کو فروغ دینے میں اشرف نے ایک اہم رول ادا کیا۔ اس کا اعتراف گروکر نے اس طرح کیا ہے:

مختصر مدت میں اشرف نے ایک دانش ور اور انسان کے ناطے ہم سب پر گہرا اور دیرپا اثر ڈالا۔ اُن کی بدولت جرمنی میں تاریخ ہند کا مُطالعہ ایک ٹھوس بنیاد پر قائم ہو گیا اور اب یہ جرمن جمہوریہ میں ہندوستانی علوم کا ایک اٹوٹ حصہ قرار دیا گیا ہے۔"

انڈین ہسٹری کانگریس نے اشرف کی تاریخی علمیت اور بصیرت کا اعتراف اس طرح کیا کہ انھیں علی گڑھ کے سالانہ اجلاس (۱۹۶۰ء) میں ایک سیکشن کی صدارت کرنے کے لیے مدعو کیا جس کا تعلق عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تھا۔ اشرف نے اپنے صدارتی خطبے میں اس دور کے تاریخی مطالعے کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ اس زمانے کے واقعات کی دست یابی میں ایسی دقت نہیں ہے جیسی کہ اُن کو پیش کرنے کے طریقے میں۔ یہاں اکثر سائنسی نقطۂ نظر کو کام میں لانے کے بجائے وہم و گمان پر مبنی تصوّرات کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف تو ایلیٹ کی تاریخ نویسی کے زاویۂ نگاہ کی جانبداری کی جاتی ہے جس کے مطابق اُس دور میں ہندوستانی سماج دو حریفانہ فرقوں میں بٹا ہوا تھا اور اس کی وجہ سے تمام تاریخی واردات رونما ہوئیں تو دوسری طرف اُس خیال کی پیروی کی جاتی ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ ایک ملواں تہذیب کی نشوونما کی نمایندگی کرتی ہے۔ اشرف کے نزدیک پہلے خیال کے مورخ دانستہ یا نادانستہ طور پر سامراجی مفادات کے علمبردار ہیں اور دوسرے نقطۂ نظر کے حامی وہ نیک دل مورخ ہیں جو ہندوستانی قومیت کو ہر طرح تقویت پہنچانا چاہتے ہیں۔ اشرف نے ان ہر دو طرزِ فکر کو یک طرفہ قرار دیا اور کہا کہ اس دور کی صحیح تاریخ دانی کے لیے کسی ایک نقطۂ نظر کو اپنانا علم کے ساتھ ناانصافی ہوگی، کیوں کہ اس سے سماجی زندگی کی پوری سمجھ بوجھ حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ ہی سماجی تبدیلی کے عمل میں صحیح نظر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے تاریخی مواد پر نظرِ ثانی کریں اور اُس کی قدر و قیمت کو پھر سے پرکھیں تاکہ عہدِ وسطیٰ کے سماج اور اس کے قانونِ تغیر کی ایک زیادہ مربوط اور جامع تصویر ہمارے سامنے آسکے۔

تاریخ سے تو شغف تھا ہی، اشرف نے ستھرا اور رچا ہوا ادبی ذوق بھی پایا تھا۔ انھوں نے چند نفیس ڈرامے اور فیچر لکھے۔ غالب سے متعلق اُن کا فیچر اتنا بلند پایہ تھا کہ اس کے ایک حصے کو بی۔ بی۔ سی نے اپنے ہند۔ پاکستان پروگرام میں نشر کیا اور اسے بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے

اس قدر پسند کیا کہ اس کا مسودہ طلب کیا' اور اُسے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ کروگر لکھتے ہیں کہ ہمبولٹ یونیورسٹی کی ڈیڑھ سو سالہ جوبلی کے موقع پر اشرف نے "اُردو ادب میں سامراج مخالف روایات" کے موضوع پر ایک ایسی فی البدیہہ پُرمغز تقریر کی کہ سامعین نے اسے بہت سراہا۔

اشرف کو بہت سارے تہذیبی مسائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً پٹھان اور مغل حکراں طبقے کی تہذیب اس عہد کے ادب میں زندگی اور اخلاق کی عکاسی اور دورِ حاضر تک اُردو ادب کی نشوونما وغیرہ ایسے موضوعات تھے جو ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے۔ اسی طرح وہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کے رسم و رواج' تیوہاروں اور تقریبوں کے بارے میں مواد اکٹھا کر رہے تھے تاکہ وہ اس کا اندازہ لگا سکیں کہ ہندو اور بدھ مت کے پیروؤں نے مسلمانوں کے طرزِ زندگی کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ انھیں پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ سے متعلق مروّجہ قصے کہانیوں میں بھی دلچسپی تھی اور خاص طور پر اس بات میں کہ ہندوستان میں ان قصے کہانیوں کا کیا رنگ روپ ہوگیا ہے۔ اس مواد کی بنا پر وہ ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے اُن سے وفا نہیں کی۔ وہ تمام تہذیبوں کی قدر کرتے تھے۔ نہ کسی تہذیب کے طرفدار تھے اور نہ معذرت خواہ۔ راہل سانکرتیائن لکھتے ہیں:

> "ہندوستانی تہذیب کا قدر دان اشرف سے زیادہ کون ہوسکتا ہے کہ ان کے رگ و پے میں ہندوستانیت کا خون دوڑ رہا تھا؟ اسلامی تہذیب کا وکیل ان سے بہتر کون ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اس تہذیب کا سنجیدگی سے مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کے دل میں اس کا احترام بھی تھا کیوں کہ اسلامی تہذیب نے عالمِ انسانیت کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں؟ اور کمیونسٹ ہونے کے ناطے وہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتے تھے کہ ہر قوم اور فرقے کی آزادی اور کلچر کے حامی اور مددگار ہوں۔"

اخلاقی محاسن

اشرف کی شخصیت کچھ ایسی دلفریب تھی کہ جو قریب آیا ان کا گرویدہ ہوگیا۔ مجھے خود اس کا

تجربہ ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ جامعہ نگر میں ایک خاص غرض سے کچھ عرصے کے لیے آئے تھے۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ جامعہ کے کتب خانے میں اس موضوع سے متعلق چند نایاب قلمی نسخے موجود تھے۔ اُن کا مطالعہ کارآمد ثابت ہو سکتا تھا۔ اشرف نے کام شروع کیا اور جوں جوں اُنھیں نئی باتیں معلوم ہوتیں' ہم لوگوں سے ان کے بارے میں گفتگو کرتے۔ اس سے ہماری نظر میں تازگی پیدا ہوئی اور ہم اُن کی ذہانت اور بصیرت کے قائل ہو گئے' اور اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ہمیں متاثر کیا وہ اُن کا معروضی نقطۂ نظر اور جمہوری رویہ تھا۔ یوں تو وہ ہر لحاظ سے ہم لوگوں سے بالاتر تھے' کیا تجربہ اور کیا لیاقت' کیا زبان دانی اور کیا قادرالکلامی۔ ہر میدان میں وہ ہم سے کوسوں آگے تھے۔ مگر وہ ہماری بات کو پورا وزن دیتے اور اگر ان کے دلائل میں کوئی خامی ہوتی تو اُسے تسلیم کرنے میں انھیں قطعاً تامل نہ ہوتا۔ یہ رسمی انکسار نہیں' ذہنی دیانت داری کا ثبوت ہے۔

اخلاقی جرات بڑی دل گردے کی چیز ہے۔ جس میں یہ خوبی ہو اُسے اکثر نقصان اُٹھانا پڑتا ہے۔ اشرف میں یہ بدرجۂ اتم موجود تھی۔ کیسا بھی نازک موقع ہو' وہ کسی غلط رویے یا طریقۂ کار کی مخالفت سے نہیں چوکتے تھے۔ اس قسم کا ایک واقعہ میرے سامنے گزرا۔ یہ ۱۹۳۵ء کی بات ہے۔ جب اشرف علی گڑھ یونیورسٹی میں تاریخ کے استاد تھے۔ اسٹوڈنٹس یونین کے زیرِ اہتمام یونین ہال میں ایک غیر معمولی جلسہ ہو رہا تھا' جس میں مولانا ظفر علی خاں کو بطورِ مہمانِ خصوصی مدعو کیا گیا تھا۔ مولانا ان دنوں پنجاب کے ایک مشہور اخبار زمیندار کے ایڈیٹر تھے۔ اور ان کا شمار مسلمانوں کے بڑے لیڈروں میں ہوتا تھا۔ انھوں نے حالاتِ حاضرہ پر تقریر شروع کی۔ وہ بہت جوشیلی اور جذباتی تقریر کے عادی تھے اور اپنے مخالفین پر طنز و مزاح کے تیکھے نشتروں سے وار کیا کرتے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے کانگریس پارٹی اور گاندھی جی کو اپنا ہدف بنایا۔ گاندھی جی پر جملے بازی شروع کی اور ایک طنزیہ شعر پڑھا جو مجلسی آداب کے خلاف تھا۔ طلباء پر اس زمانے میں مسلم لیگ کا اثر غالب تھا۔ مولانا کی سحر بیانی اور شعلہ افشانی نے مجمعے کو مشتعل کر دیا تھا۔ اس فضا میں مولانا کو ٹوکنا یا مخالفت کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ جب تقریر ختم ہو گئی تو داد و تحسین کا یہ عالم تھا کہ تالیوں سے سارا ہال گونج اُٹھا مگر اس شور و غوغا میں یکایک ایک آواز سنائی دی "جناب صدر! مجھے اجازت

دیجیے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں"۔ یہ اشرف تھے جو مجمعے کو چیرتے ہوئے ڈائس پر جا پہنچے۔ اور جلسے کو مخاطب کیا:" اس ایوان کی بڑی شان دار اور شائستہ روایات ہیں۔ مولانا خود اس یونین کے اپنے زمانۂ طالب علمی میں عہدے دار رہ چکے ہیں۔ لہٰذا انھیں خاص طور پر ان روایات کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا۔" اشرف مشکل سے یہ چند جملے کہہ سکے تھے کہ ہال میں بدنظمی پھیل گئی اور ان پر بہت سے طالب علم ٹوٹ پڑے۔ ڈر تھا کہ کہیں تشدّد نہ کر بیٹھیں۔ خیریت ہوئی کہ اشرف کے چند ساتھیوں نے انھیں حلقے میں لے لیا اور ہال سے باہر لے گئے۔

اشرف کے مادّی وسائل کبھی اطمینان بخش نہیں تھے۔ اس لیے انھیں تنگی ترشی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اس کے باوجود وہ بڑے خود دار اور غیور انسان تھے۔ غیروں سے تو درکنار کبھی اپنے دوستوں تک سے مدد نہیں چاہی اور نہ ہی اپنے قدردانوں کی اعانت منظور کی۔ یہاں تک کہ تحفے و تحائف قبول کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ یہی نہیں، بعض اوقات ان کی بے نیازی حد سے گزر جاتی تھی۔ اس قسم کا ایک واقعہ مجھے یاد آتا ہے۔ جب وہ ۳۷-۱۹۳۶ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے صدر دفتر میں کام کر رہے تھے تو بہت معمولی تنخواہ تھی۔ اسی دوران اٹاوہ (یوپی) کے طالب علموں نے انھیں اپنی کانفرنس کی صدارت کے لیے بلایا۔ جلسے کے بعد جب وہ واپس جانے لگے تو انھیں سفر خرچ کے طور پر ایک رقم پیش کی گئی۔ لیکن انھوں نے یہ رقم لینے سے انکار کر دیا اور کہا "اس کی چنداں ضرورت نہیں، اس لیے کہ اگر میرے پاس سفر خرچ کے پیسے نہ ہوتے تو میں یہاں کیسے آتا۔ میرے پاس ریل کا واپسی کا ٹکٹ ہے۔ آپ مطمئن رہیے۔" اشرف کی خودداری کی ایک اور مثال جس کا تعلق میری ذات سے ہے۔ جب وہ کراچی جیل سے رہا ہو کر انگلستان پہنچے اور بیماری سے قدرے راحت ملی، تو انھیں اپنے وطن (ہندوستان) واپس آنے کی خواہش ہوئی۔ جیسے تیسے انھیں اس کی اجازت بھی مل گئی، مگر وہ آتے کیسے؟ جب کہ ان کے پاس سفر خرچ نہیں تھا۔ ان کے علی گڑھ کے ایک قدیم دوست سید محمد ٹونکی نے یہاں چند احباب سے مطلوبہ رقم جمع کر کے انھیں بھیج دی۔ اس سلسلے میں مجھ سے جو کچھ بن پڑا، میں نے بھی کیا۔ ہندوستان واپس آنے پر جب اشرف کو کروڑی مل کالج دہلی میں ملازمت ملی تو ایک دن مجھ سے ٹیلی فون پر کہا "سلامت، میں مشرقی جرمنی جا رہا ہوں، لیکن روانہ ہونے سے پہلے تم سے ملنا ضروری ہے۔" چنانچہ وقت مقررہ پر اشرف میرے گھر

آ گئے۔ مجھے کچھ حیرت ہوئی کہ ان کی بیوی فلس جو ہر وقت ان کے ساتھ سائے کی طرح رہتی تھیں، نہیں آئیں۔ کھانے سے پہلے اور کھانے کی میز پر مزے مزے کی باتیں کرتے رہے۔ جب واپس جانے لگے تو جیب سے دو سو روپے نکالے اور میری طرف بڑھا دیے اور کہا "تو سلامت میں تمھارا قرضہ ادا کر رہا ہوں"۔ میں بھونچکا سا رہ گیا اور میری زبان سے نکلا "کیسا قرضہ؟" بولے کہ ایک دوست کے ذریعے ابھی حال ہی میں معلوم ہوا کہ مجھے سفر خرچ کے لیے جو رقم لندن بھیجی گئی تھی، اس میں تم نے بھی یوگ دان دیا تھا"۔ مجھے کچھ خفت سی محسوس ہوئی اور کہا "اب اس کی کیا ضرورت! ایک دوست کی خاطر اس وقت جو کر سکتا تھا اپنا فرض سمجھ کر کر دیا۔ مجھے اب شرمندہ نہ کیجیے"۔ کہنے لگے "بھئی میں جانتا ہوں کہ جامعہ والے کس مشکل سے گزر اوقات کرتے ہیں۔ جب میں یہ رقم ادا کر سکتا ہوں تو کیوں نہ کروں۔ یہ تو تمھیں لینا ہی پڑے گی"۔ یوں تو یہ ایک چھوٹی سی بات ہے مگر اس سے اشرف کے کردار اور اخلاق پر روشنی پڑتی ہے۔

اشرف کا دل بڑا تھا۔ وہ معمولی سے معمولی آدمی کی قدر کرتے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کہانی میں ایک روٹی والے کا قصہ بڑے عقیدت مندانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "غلام حسین روٹی والا برسوں سے ایم۔اے۔او۔ کالج میں شہر سے بسکٹ لاکر بیچا کرتا تھا۔ جس سال ترک موالات کا ہنگامہ شروع ہوا اور ہم کالج سے نکالے گئے تو اس نے بھی ایم۔اے۔او کالج سے قطع تعلق کر لیا اور اب اس کا گزارہ صرف جامعہ کی غریب برادری کی بکری پر تھا...... مجھے یقین ہے کہ اگر اس کی بیوی نہ مر جاتی اور اس کی بیٹی کی نگہداشت کرنے والا کوئی ہوتا، تو وہ یقینی ستیہ گرہ میں شریک ہو کر جیل خانے چلا جاتا....... وہ بڑا دیندار اور نماز روزے کا پابند تھا..... غلام حسین کا معمول تھا کہ وہ اپنے بسکٹوں اور بریڈ رول کا ٹوکرا لے کر آتا اور ہوسٹل کے ایک کونے میں رکھ دیتا۔ اب جس کا جی چاہے ٹوکرے میں سے لے لے اور جتنے پیسے چاہے اس میں رکھ دے

نہ کوئی پوچھنے والا نہ کوئی دیکھنے والا۔ کوئی کہتا کہ میاں غلام حسین تم بکری
کا حساب کیوں نہیں رکھتے تو ہنس پڑتا اور کہتا یہ سب مال ان لڑکوں
کی خدمت کے لیے ہے۔ حساب کس بات کا...... جب رؤف پاشا
(جو اشرف کے ساتھ جامعہ میں پڑھتے تھے) کو ایک جوتشی نے جہاز کے
سفر کی خوشخبری دی اور پاشا اُسے حج بیت اللہ کی بشارت سمجھے تو فکر
غلام حسین کو ہوئی کہ اس نوجوان کے مصارف سفر کا انتظام کرنا
چاہیے..... مصارف کے لیے پاشا کو کوئی دقت نہ تھی۔ گھر میں خدا
کا دیا سب کچھ تھا۔ ایک دن میں نے دیکھا کہ غلام حسین رؤف پاشا
کے پاس ایک تھیلی سی لے کر آیا اور انھیں پیش کر کے کہنے لگا
میں نے زندگی بھر میں پانچ سو روپے جمع کیے ہیں، آپ لے لیجیے....
ارادہ میرا بھی تھا کہ حج کروں۔ چنانچہ میں نے ایک ایک روپیہ جوڑ کر
یہ رقم اکٹھا کی ہے..... مگر میں اپنی بیٹی کو اکیلا چھوڑ کر نہیں جا سکتا۔
اب آپ حج کو جا رہے ہیں تو میرے روپیوں سے حج کر آئیے۔ میں سمجھوں
گا کہ میں نے ہی حج کیا ہے۔ پاشا نے یہ نذر قبول نہیں کی، تو غلام حسین
آبدیدہ ہو گیا۔ اور اس کے خلوص و محبت اور اس کی ناداری کو دیکھ کر
ہمارے دل بھی بھر آئے۔ سیاسی زندگی میں میں نے خلوص و قربانی
کے بہت سے دعوے دار دیکھے، مگر غلام حسین جیسا مجھے نظر نہیں آیا۔"

اگرچہ اشرف کمیونسٹ پارٹی کی ڈسپلن کو بہت عزیز رکھتے تھے، مگر پارٹی کی کوتاہیوں کو کھلے دل سے مانتے تھے۔ ۲۷/ اکتوبر ۱۹۷۰ء کو انھوں نے ایک نامہ نگار کے دریافت کرنے پر بتایا کہ کہ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران پارٹی کی غلطیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ ہم ملک کے حالات کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکے اور کانگریس اور مسلم لیگ کی لیڈرشپ کو معروضی طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ نیز ہم اس ذہنی پراگندگی کا شکار ہو گئے جو جنگی بحران اور کانگریس مسلم مناقشہ سے پیدا ہوئی تھی۔

ہیرن مکرجی نے اشرف کی زندگی کے محرکات کی صحیح نشاندہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اشرف نے بے چینی کی زندگی گزاری۔ انھیں دو طاقتیں مختلف سمتوں میں کھینچتی رہیں۔ دانش وری کی کشش اور خدمت عوام۔ یہ ان کی زندگی کا آخری دور تھا، جب لگتا تھا کہ سمندری طوفانوں کا مقابلہ کرنے کے بعد شاید وہ اپنی بندرگاہ پر پہنچ گئے ہیں۔ علمی تحقیق و جستجو کے میدان میں، توقع تھی وہ بہت کچھ کریں گے اور یہ سماجی نظام میں تبدیلی لانے کی جدوجہد کا ایک اہم حصہ ہوتا۔ مگر افسوس کہ یہ نہ ہوسکا۔"

واقعی یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ اشرف جیسا دانشور دل و دماغ کی صلاحیتوں کے باوجود اپنی علمی کاوشات کا کوئی معقول نتیجہ نہ دیکھ سکا۔ یہ اس سماج پر بھی ایک تیکھا طنز ہے جو اپنے دانش وروں کو اتنا مجہول بنا دے کہ وہ سماج کو وہ سب کچھ نہ دے سکیں جس کے وہ اہل ہیں۔ دراصل یہ فرد اور سماج دونوں کی محرومی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب

اپنی نگارشات کے آئینے میں

سلامت اللہ

آدمی کی پرکھ اس کے کام سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو ہر آدمی پر اور ہر کام پر صادق آتا ہے۔ آدمی اپنے کام میں اپنی شخصیت کا رنگ بھرتا ہے۔ گویا اپنی ذات کا ٹھپہ اپنے کام پر لگا دیتا ہے۔ کسی کاریگر کو لیجیے، اس کی بنائی ہوئی چیز خود بولتی ہے کہ اس کا بنانے والا کیسا آدمی ہے، اس کی استعداد، اس کی ہنرمندی اور اس کا معیارِ حسن ہی نہیں، اس کی دیانت داری اور لگن کس درجے کی ہے۔ اس کا پتہ بھی اس چیز سے ملتا ہے۔ کسی آرٹسٹ کی تخلیق کو دیکھیے، تصویر ہو یا مجسمہ، اپنے خالق کے تصورات کا ہی نہیں۔ اس کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آرٹسٹ پر کون سا جذبہ طاری تھا۔ ادیب یا شاعر کی شخصیت کا کرشمہ اس کے فن پارے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ کلیہ بھی مستثنیات سے خالی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی فن کار نے اپنی تخلیق میں اخلاقی اقدار کی بھرپور نمائندگی کی ہو، لیکن اس کی اپنی زندگی میں ان کا فقدان ہو۔ دنیائے ادب میں ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں کہنی اور کرنی میں بیّن تضاد ہے۔ تاہم اس سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ فن کار کا دل و دماغ اقدار کا حامل تھا، ورنہ وہ ایسے موثر انداز میں اپنی تخلیق میں ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ البتہ یہ اس کی معذوری ہے کہ خود ان پر عمل نہیں کر سکا۔ خوش قسمتی سے مجیب صاحب کا شمار اُن مصنفوں میں کیا جا سکتا ہے جن کی زندگی اور تصانیف میں ہم آہنگی ہے، اس حد تک کہ

کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی تحریروں کی معنویت تک پہنچنے کے لیے اُن کی ذات سے متعارف ہونا ضروری ہے۔

مجیب صاحب نے متنوع موضوعات پر لکھا ہے جن کا تعلق مختلف علوم وفنون سے ہے۔ مثلاً تاریخ، فلسفہ، مذہب، عمرانیات، تعلیم، مصوری، فنِ تعمیر، ادب وغیرہ۔ وہ کئی زبانیں جانتے تھے۔ اردو اور انگریزی کے علاوہ انھیں فارسی، جرمن، روسی اور فرانسیسی میں اچھی دست گاہ تھی۔ اُن کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔ اُن کے نزدیک زبان کی صحت تہذیب کی نشانی ہی نہیں، اس کا مطالبہ بھی تھا۔ گفتگو میں موزوں الفاظ کا استعمال اور صحیح تلفظ تو بچپن ہی سے اُن کی تربیت کا لازمی جزو تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں:

"والد صاحب کو اصرار تھا کہ گھر کے تمام بچّے ناشتے کے وقت ضرور حاضر ہوں۔ یہ موقع صحیح زبان بولنے اور سننے کے لیے مختص تھا۔ اگر کوئی بچّہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے ناموزوں لفظ استعمال کرتا تو اُن کا حکم تھا کہ کوئی دوسرا بچّہ موزوں لفظ بتائے۔ اگر تلفظ غلط ہو تو اُسے صحیح کرلے۔ اس سے مجھ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ موزوں لفظ کا استعمال ایک اخلاقی حکم ہے۔"

اسی طرح خط کی پاکیزگی اور خوبصورتی کو بھی مجیب صاحب تہذیب کے احترام سے تعبیر کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"ایک چیز جس کے لیے میں ذاتی طور پر شکرگزار ہوں وہ یہ ہے کہ مجھے اُردو حروفِ تہجی لکھنے میں بدخط ہونے کی وجہ سے سزا دی گئی۔ اب میں محسوس کرتا ہوں کہ یہ سزا اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ میں نے لاپروائی دکھائی یا مجھ میں صلاحیت نہیں تھی بلکہ اس لیے کہ یہ تہذیب کی بے حرمتی تھی۔"

بعض نقّادوں اور مبصّروں کی رائے ہے کہ مجیب صاحب نے ادب کی فلاں صنف یا علم کی فلاں شاخ میں جو چیزیں پیش کی ہیں وہ معیاری نہیں ہیں۔ اس کا انھیں خود اعتراف ہے۔

"میں بہت سی چیزوں میں ناکام رہا۔ ریاضی، موسیقی، کاروبار، افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، نظم و نسق Administration باغبانی۔ میں اپنے اُستاد کا مرہونِ منت ہوں جس نے تلقین کی تھی کہ برابر کوشش کرتے رہو۔" یہاں اُستاد سے آر۔ ٹی۔ ڈلبی کی ذات ہے، جو کیمبرج پری پریٹری اسکول، دہرہ دون کے پرنسپل تھے اور جن کی تعلیمات سے مجیب صاحب اپنی تعلیم کے ابتدائی دور میں بہت متاثر تھے۔ انھوں نے سکھایا تھا کہ ناکامی کے باوجود بار بار کوشش کرتے رہو۔

ایک اور بات۔ مجیب صاحب کی طبیعت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی کے عناصر خاصے نمایاں تھے۔ اس کا ذکر اُن کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے اور یہ مشورہ اپنے ساتھیوں کو بھی وقتاً فوقتاً دیتے رہتے تھے۔ جامعہ کی کہانی (۱۹۶۴ء) کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

> "میں برابر یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں، تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے میں اس ذہنی علیحدگی کو غلط یا بُرا نہیں سمجھتا بلکہ شاید اسی علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔"

لیکن یہ بے تعلقی ایسی نہیں تھی کہ اپنے فرائضِ منصبی کی انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بارے میں لکھتے ہوئے ذکر کرتے ہیں :

> "وہ شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا، جب ذاکر صاحب کی مشکلوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لیے بغیر دیکھتا تھا، کاموں میں حصہ لیتا تھا، مگر مجبوری سمجھ کر۔ . . . پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر شرم آنے لگی اور میں نے دفتری کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اُس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔"

اس کے باوجود مجیب صاحب نے جامعہ کو کبھی اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا نہیں بنایا جیسا کہ بعض کارکنوں کا طرۂ امتیاز تھا۔ حالانکہ ان لوگوں کے خلوص اور لگن کے وہ بڑے قدردان تھے، مگر انھوں نے خود اپنی ذہنی علیحدگی کا رویّہ برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ ایک طرف وہ جامعہ

کے معاملات پر معروضی طریقے سے غور وفکر کر سکتے تھے اور دوسری طرف جامعہ کے علاوہ دنیا کے مسائل میں دلچسپی لے سکتے تھے کہ یہ ہر مہذب شخص کا منصب ہے۔

شاید یہ علیحدگی پسندی کا رویہ ہی تھا کہ مجیب صاحب ایسا قابل قدر اور اتنی بڑی مقدار میں لٹریچر پیش کر سکے۔ ورنہ اُن کی گوناگوں مصروفیتیں اور جامعہ کے اُلجھے ہوئے پریشان کن مسائل بھلا کب موقع دیتے کہ اپنے ذہن کو تصنیف جیسے تخلیقی کام پر مرکوز کر سکتے۔ انگریزی زبان میں اُن کا شاہکار انڈین مسلمز اور اُردو میں ان کی معرکتہ الآرا تصنیف روسی ادب ہے۔ ڈاکٹر ذاکرحسین کی سوانح عمری (انگریزی) بھی ان کی تلاش وجستجو اور تحقیق وتجزیے کا ثبوت ہے۔ پھر ان کے بہت سے مضامین، تقریریں اور خطبے ہیں جو کسی نہ کسی ادارے کی فرمائش پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے اور مختلف رسائل میں شائع ہوئے۔ بعض کو یکجا کر کے کتابی شکل دی گئی۔ ایسا ہی ایک مجموعہ Educational and Traditional Values کے نام سے اور دو مجموعے نگارشات اور دُنیا کی کہانی کے ٹائٹل کے ساتھ شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ مجیب صاحب نے کالج کے طلباء کے لیے سیاسیات اور تاریخ پر اُردو اور انگریزی میں نصابی کتابیں لکھیں۔ انھیں نہ صرف ڈراما نویسی کا شوق تھا بلکہ اسٹیج پر دکھانے کا بھی۔ ہدایت کاری کے فرائض وہ خود انجام دیتے تھے۔ ان کے چھوٹے بڑے سات ڈرامے شائع ہوئے اور اسٹیج پر پیش کیے گئے۔ انھوں نے کئی زبانوں سے اپنی پسندیدہ نظموں کا انتخاب کر کے اُردو میں اُن کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔ مرزا غالب کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔

یہ مضمون مجیب صاحب کی چند اہم نگارشات کے مطالعے پر مبنی ہے۔ ان کے تمام علمی اور ادبی سرمائے کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ تاہم جو کچھ یہاں پیش کیا جا رہا ہے، خیال ہے کہ وہ مصنف کی شخصیت کے خدوخال نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔

مجیب صاحب کی تحریروں سے انسان کا ایک ایسا تصور اُبھرتا ہے جس کی زندگی صرف مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان اقدار کی خدمت کے لیے ایک مسلسل جدوجہد ہے جو آدمی کو دوسرے جانداروں سے ممیز کرتی ہیں۔ ان قدروں کی نشوونما ارتقائے انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے اور تمام متمدن دُنیا میں ان کو تسلیم کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ بھی

جو تہذیب و تمدن کی ترقی میں پیچھے رہ گئے ہیں ان اقدار کو کسی نہ کسی شکل میں مانتے ہیں۔ مجیب صاحب کے نزدیک اقدار کو روایتی اور جدید قدروں میں تقسیم کرنا بے معنی ہے۔ اس سلسلے میں وہ سوال اُٹھاتے ہیں "کیا ہمارا عمل اُن اخلاقی اور نفسیاتی قوتوں کے تابع نہیں جو ہمیشہ سے انسانی اعمال کو متعین کرتی رہی ہیں؟ تو پھر ہم اقدار کو روایتی اور جدید دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے اقدار کے وجود پر ہی شبہ کر رہے ہیں۔" حق یا سچائی، خیر یا اچھائی، حُسن یا خوبصورتی ایسی قدریں ہیں جو زمانۂ قدیم سے انسان کو عزیز رہی ہیں۔ فرد کی ایمان داری، فراخ دلی، دردمندی، غم گساری کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ مساوات، آزادی اور اخوت کے لیے انسان برابر جدوجہد کرتا رہا ہے۔

آیئے اب مجیب صاحب کی تحریروں کا ایک سرسری جائزہ لیں۔

مجیب صاحب نے اپنی تصنیف روسی ادب میں انقلاب سے پہلے کے ادب کا احاطہ کیا ہے۔ اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

> "سیرت کی دلفریبی اکثر صورت سے نہیں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن جسے حقیقت کی جستجو ہو اسے ان ظاہری باتوں کے پھندے میں نہ پڑنا چاہیے اور یہ نہ کھونا چاہیے کہ اس کا مقصد تلاش کرنا اور پانا ہے۔ اعتراض کرنا اور مایوس ہوجانا نہیں۔ روسی ادب کی تاریخ صرف اسی اُمید پر لکھی جا رہی ہے۔"

روسی فطرت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی نمایاں ہے۔ اس کا عکس روسی ادب میں بھی نظر آتا ہے:

> "روسی کو اپنی ذات کا احساس بہت ہے۔ فطرتاً تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے وہ اُن روحانی تکلیفوں کو بخوبی برداشت کر سکتا ہے جو تنہائی کی شدت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن تنہائی کی شدت نے اس کی طبیعت کی ہم آہنگی اور توازن میں فرق ضرور ڈالا ہے جو اس کے لیے کسی طرح فائدہ مند ثابت نہیں ہوا۔ انسان کو اپنی ذات کا احساس ضرور ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ احساس اُسے عملی زندگی کی طرف مائل

نہ کرے یا عملی زندگی میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ طبیعت کی خامی یا
ذہن کی بیماری ہے، محض قوتِ مشاہدہ کی معجز نگاری نہیں۔"

مجیب صاحب کا خیال ہے:

"انفرادیت کی وجہ سے روسی دماغ میں زندگی کے مسائل پر تنقید کرنے
کے لیے بہت سامان ہے تخلیق اور تعمیر کے لیے کچھ بھی نہیں۔ اسی لیے
روسی ادب میں تالستائی کی چند تصانیف کے علاوہ تشکیل زندگی کی کوئی
کوشش دکھائی نہیں دیتی۔ دراصل تشکیلِ زندگی کے لیے قومیت کا
احساس لازمی ہے جس میں انفرادیت پسندی رکاوٹ ڈالتی ہے۔"

یوں تو مجیب صاحب بذاتِ خود تنہائی پسند تھے اور انفرادیت کے دلدادہ لیکن وہ اس کے
منفی اثرات کا شعور رکھتے تھے۔ ہندوستان میں بھی اسے روایتی قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔
صحبت اور گفتگو کی خواہش کو کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ آدمی کو اپنے فن کی دنیا میں مگن رہنا چاہیے۔
یہ روایت بہت قدیم ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس روایت میں بہت کم حقیقت ہے جیسا کہ
اس خواب میں کہ مچھلی خشک زمین پر زندہ رہے۔

گورکی کے ادبی کارنامے کے بارے میں مجیب صاحب لکھتے ہیں:

"گورکی نے انسانیت کا جو جوہر دریافت کیا ہے، وہ انسانی ہمدردی
ہے، ایک جذبہ جو پست حیوانی زندگی کی تاریکی کو اسی طرح ریزہ ریزہ
کر دیتا ہے جیسے بجلی کالی گھٹاؤں کے اندھیرے کو۔"

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ انسانی زندگی میں رجائیت اور یاسیت دونوں کا
حصّہ ہے۔ جب انسان یاسیت کے اندھیرے سے رجائیت کے اُجالے میں نکلتا ہے، تو وہ اس کی معراج
ہوتی ہے۔ دستوئسکی کے ادبی کارنامے کا جائزہ لیتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں:

"ذہن اور دل کی بیماریاں، مایوسی اور بے کسی کی وہ فضا جس میں
معلوم ہوتا ہے کہ دستوئسکی کا تصوّر ایک زخمی پرندے کی طرح پھڑپھڑا
رہا ہے، دراصل امید اور کامیابی اور فلک پیما بلند پروازی کی

تمہید ہے۔ یہ ایک ایسی منزل ہے جس سے گزرنا ہر ذی حس انسان کے لیے لازم ہے، اور جس سے گزر کر ہم انسانیت کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔"

امراؤ جان ادا جسے مرزا ہادی رسوا نے اپنے ناول کا مرکزی کردار بنایا ہے ایک ناچنے گانے والی طوائف تھی۔ اس کے کردار میں مجیب صاحب کو انسانی عظمت دکھائی دیتی ہے جو اس نے ذہنی آزادی کی بدولت حاصل کی ہے:

"ہمیں عظمت، وقار، طبعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلقی کے اس گہرے تاثر کو سمجھنا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر قائم کر دیتی ہے ـــــ ایسی بے تعلقی جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نکلنے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔ . . . . کلچر کی بہت سی تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے۔ اور وہ ہے اسی کی کی ہوئی تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے، جو آزادانہ (بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے ـــ دنیا جس میں پاک دامنی ترغیب گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے چشم و ابرو کا منتظر!"

آزادیٔ خیال اور آزادیٔ عمل فرد کی روحانی ترقی کے لیے ہی نہیں تہذیب و تمدن کی بقا اور عروج کے لیے بھی ضروری ہے۔ مجیب صاحب کو انفرادی آزادی کی اہمیت کا احساس بچپن ہی سے ہو گیا تھا۔ جب انھیں اپنے خدمت گار اور اتالیق رمضان علی کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ وہ لکھتے ہیں:
"مجھے آزاد زندگی کا تصور ہو ہی نہیں سکتا تھا (اگر میں رمضان علی سے مانوس نہ ہوتا) کیوں کہ میں رمضان کے سوا اور کسی شخص کو نہیں جانتا تھا، جو صرف وہ کرے، جو چاہتا ہے اور اسے بے شمار چیزیں کرنے کا شوق تھا۔"

مجیب صاحب بندھے ٹکے قواعد و ضوابط کا سہارا لے کر چلنے والی طبیعت کو کمزور قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ آزادی سے گھبراتی ہے اور اس طبیعت کو سراہتے ہیں "جو قاعدوں سے اوپر اٹھ کر نئی انسانیت اور نئی زندگی کے خاکے بناتی ہے، رد کرتی ہے اور پھر بناتی ہے۔" مہذب آدمی کی ایک علامت اس کا احساس آزادی ہے۔ وہ خوف سے آزاد ہوتا ہے۔" لہٰذا وہ ان تمام نفسیاتی

حجابات یا موانعات سے آزاد ہوتا ہے جن کی وجہ سے ہم دوسروں کی فلاح و بہبود، خواہشوں اور دلچسپیوں یا مفادات کا احترام نہیں کرپاتے۔ اس میں سوجھ بوجھ ہوتی ہے، بے لاگ انداز نظر ہوتا ہے اور وہ اُمید کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا۔ اس کے لیے زندگی کا مزہ اس انداز نظر میں ہے جس سے وہ دنیا کو دیکھتا ہے۔" جماعتی سطح پر اگر آزادی کا فقدان ہو تو انسانی زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے۔ سرمایہ داری کو مجیب صاحب ایک ایسا ہی نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"اب دولت نے دوسروں کی محنت اور ضروریات سے فائدہ اٹھانے کے لیے ایسے ڈھنگ نکالے ہیں جو غلامی کے پرانے طریقے سے بہت زیادہ کارآمد ہیں۔ آج کل کے غلام اپنے آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ محنت کرتے ہیں اور بجائے اس کے کہ کھانے کپڑے کا ذمہ آقاؤں پر ہو، وہ اپنے آقاؤں کی بنوائی ہوئی چیزیں خرید کر اُن کی دولت دن دونی رات چوگنی کرتے رہتے ہیں۔"

مجیب صاحب آزادئ خیال اور آزادئ عمل میں انسانی ضمیر کو حکم کا درجہ دیتے ہیں یہاں تک کہ اُن کے نزدیک مذہبی معاملات میں بھی ضمیر کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔

"اگر اسلام کا منصب صرف انسانوں کو متحد کرنا ہے اور اُن میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے، تو ہمیں ہر مسلمان کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق طے کرے کہ مسلم اور غیر مسلم کا فرق قائم رکھنا کس حد تک ضروری یا مناسب ہے۔ اور ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کا ضمیر ہی یہ طے کرسکتا ہے... اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملت کا ہر فرد اپنے ارادے سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہیں کہ ملت ہر فرد کے ارادے کو سلب کرلے۔"

اسی بات کا اعادہ ایک اور جگہ کرتے ہیں:

"اگر تاریخ عالم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مسلم اسلامی اصولوں کو عمل میں لاسکتے ہیں تو ہمیں سوچنا چاہیے کہ ہمیں اپنے ضمیر کو

گواہ اور رہنما بناکر موجودہ سماجی اور سیاسی حالات میں کیا کرنا چاہیے۔"

اسی طرح سیکولرازم کے بارے میں لکھتے ہیں :

"صاحب فکر و نظر کو سیکولرازم کے مثبت پہلو پر زور دینا چاہیے، چند لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ہے فرد کے ضمیر کی خود مختاری کا مسئلہ..... یہ فرد کا ضمیر ہے جسے بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک شہری کو، جس کا ضمیر خبردار اور سرگرم ہے، یقین دلانا چاہیے کہ پورے سیاسی اور سماجی نظام کا وجود اور اس کی صحت اس بات پر منحصر ہے کہ ہم میں ایسی لیاقت اور ہمت ہو کہ وہ اخلاقی نظریں قائم کر سکے صرف ایسی ہی نظیروں کی بنیاد پر سیکولرازم کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔"

کسی بات کو مان لینے سے پہلے اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ایک ایسی قدر ہے جس کی اہمیت نہ صرف تعلیمی عمل میں مسلم ہے بلکہ زندگی کے ہر معاملے میں۔ اس اصول کو مجیب صاحب نے اپنی تحریروں میں بار بار دہرایا ہے۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

"زبان سے ایسی بات کہلوا دینا جسے عقل کچھ نہ سکے تعلیم کا صحیح طریقہ نہیں ہے۔ مذہب بھی اس طرح سکھایا جاتا ہے کہ وہ زبان پر رہے، عقل کو حرکت نہ دے یا دماغ پر ہیجان پیدا کرے اور دل اس سے متاثر نہ ہو یا دل بے قرار ہو جائے اور عقل کو مختل کر دے ... طبیعت میں انتشار اور عمل میں تضاد ہو تو انسان کو کبھی سچی مسرت نصیب نہیں ہوتی۔"

اپنے ڈرامے انجام میں مجیب صاحب نے بہت موثر اور عبرت ناک انداز میں دکھایا ہے کہ عقل کو بالائے طاق رکھ کر آدمی کس طرح توہم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے، جھوٹے مولویوں اور رنگیلے صوفیوں کے پھندے میں پھنس کر نہ صرف دولت ضائع کرتا ہے بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

مجیب صاحب نے تہذیب کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ بچہ گھر سے تہذیب سیکھنا شروع کرتا ہے۔ اُسے خیر و شر، نیکی اور بدی "اخلاقی احکامات اور ممنوعات کا احساس موقع موقع پر دلایا جاتا ہے۔ اس بارے میں مجیب صاحب اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں "مجھے دوسروں کی خوشی میں جو دلچسپی ہے اور اُن کی کامیابیوں میں جو اطمینان محسوس ہوتا ہے وہ دراصل میرے والد کی دین ہے۔" دوسروں کے غم کو اپنا غم بنالینا خاصہ مشکل کام ہے۔ تہذیب و اخلاق میں اس کا بڑا درجہ ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب نے اس خوبی کا خاص طور پر ذکر کیا ہے :

> "ذاکر صاحب کا منصب یہ تھا کہ جدید طریقے پر سوچنے اور عمل کرنے کے ساتھ پرانے صوفیوں کے طریقے پر ہر دکھی کو اپنا دکھ بیان کرنے کا موقع دیں اور یہ کام اتنا ناگوار اور بظاہر عقل کے خلاف ہے کہ اسے وہی انجام دے سکتا ہے جسے بے پناہ صبر، بندوں کی محبت اور خدا کے خوف سے لبریز دل عطا کیا گیا ہو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ کوئی نہیں جانتا کہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کتنے لوگوں کے غم ۔ ۔ ۔ پنا غم بنانا پڑا۔"

فرد کی تہذیب میں کام اور خاص کر ایسے مشکل کام کی اہمیت جتانے کے لیے جو دوسروں کے لیے فائدہ مند ہو، مس گرد افلیس بورن کی مثال پیش کرتے ہیں۔ (یہ ایک جرمن خاتون تھیں جنھوں نے جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی) ان کے بارے میں کہتے ہیں :

> "ان کو سب سے زیادہ مرغوب وہ کام تھے جو نئے ہوں، مشکل ہوں، جنھیں کرنے والے کم ہوں مگر جو انسانیت اور اخلاق کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہوں۔ لوگ ایسے کاموں کی ذمّے داری لینے سے بچتے ہیں، اس لیے کہ اس میں جان کھپانا پڑتی ہے اور ان سے روحانی تسکین کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔"

مجیب صاحب کے نزدیک قومی سطح پر تہذیب اور ملک گیری میں بیر ہے۔ یونانی تہذیب کے سلسلے میں سکندر اعظم کی مہمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"اصل میں تہذیب اور ملک گیری ایمان داری اور دنیاداری کا
ساتھ ہوتا بڑی مشکل سے ہے۔ تہذیب پھیلانے کا دعویٰ وہ تمام قومیں
کرتی ہیں جنھیں ملک گیری اور حکمرانی کا فن آتا ہے۔ مگر اس اندھیری
میں جو ملک گیری ہمیشہ ڈھاتی ہے، تہذیب کا چراغ بھلا کیا جل
سکتا ہے اور اگر جلا بھی، تو اس کی روشنی کتنوں کو رستہ سُجھا سکتی ہے۔"

اسلامی تہذیب میں مجیب صاحب کو جو چیزیں پسند ہیں، اُن کی نشان دہی اس طرح
کی ہے:

"یہ مانتے ہوئے کہ مسلمانوں سے پہلے دنیا ترقی کر چکی تھی اور اُن کی
تہذیب کے اس دور کے بعد بھی کرتی رہی .... عرب اپنے ساتھ
ایک دولت لائے تھے جو اس وقت کہیں موجود نہیں تھی ..... یہ دولت
کیا تھی؟ آزادی کا ایک نیا اصول، انسانیت کا تصوّر، علم حاصل کرنے
کی دُھن، زندگی کو ترقی دینے کا شوق اور اس تمام سرمائے کو جو قدرت
نے آدمی کے دل اور زمین کے سینے میں بھرا ہے کام میں لانے کا حوصلہ۔"

ہندوستان میں مسلمانوں کا تہذیبی رول کیا تھا اس بارے میں لکھتے ہیں:

"ہندو مسلمانوں کے میل ملاپ سے کوئی نیا مذہب بنا؛ ورنہ بننا چاہیے
تھا لیکن جیسے صنعت، فنِ تعمیر، موسیقی اور دوسرے فنونِ لطیفہ میں
دونوں کے مذاق نے مل کر ایک معیار قائم کیا۔ جیسے دونوں کے میل ملاپ
نے گفتگو اور صحبت کے معیار مقرر کیے، ویسے ہی ان کے دلوں نے
مل کر ایک نیا تصوّر بنایا جس کے سامنے سب کے سر جھکتے تھے۔"

ایک تہذیب کسی دوسری تہذیب کی نقالی کے بل بوتے پر فروغ نہیں پا سکتی۔ قومی تہذیب اپنی سرزمین سے غذا حاصل کر کے ہی فطری نشو و نما کے مراحل طے کر سکتی ہے۔ اس نکتے کی دلیل کے طور پر مجیب صاحب روسی تہذیب کا حوالہ دیتے ہیں: "روسی ریاست نے یورپ کی پیروی میں عظمت اور اقتدار تو بہت حاصل کیا، لیکن اندھا دُھند تقلید میں روسی قوم نے اپنی شخصیت کم کر دی، جو اس

کی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے نہایت مہلک ثابت ہوا۔ اس نے دنیا کی نعمتیں تو سب جمع
کر لیں لیکن دل کی وہ کیفیت ہو گئی کہ کسی بات میں مزہ نہ رہا۔" تقلید سے تہذیب کی ملمع کاری تو
کی جا سکتی ہے لیکن اندر سے وہ کھوکھلی رہتی ہے۔ "یورپی تہذیب روس میں بالکل سطحی رہی اس
لیے کہ روسیوں نے لباس اور طرزِ معاشرت بدلا تھا، ان کی طبیعتیں وہی رہیں دل وہی رہے۔"

قومی یک جہتی ہمارے ملک میں خاص طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔ اس موضوع پر
بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے مختلف تدابیر بتائی گئی ہیں۔ مجیب صاحب
کا خیال ہے کہ اس کے لیے "ہم اپنی توجہ افراد پر مبذول کریں۔ ہمیں قومی یک جہتی کا مرکزی نقطہ
فرد ہی کو قرار دینا چاہیے۔ وہی اپنی بساط بھر اپنے عوام اور اپنے ملک، اپنی تاریخ اور تاریخ
کے پیدا کردہ حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ . . . قومی یک جہتی نتیجہ ہونا
چاہیے آزادی کے احساس کا، اس خدمت کا جو مشترک مفاد کے اعلیٰ ترین مظاہر کی راہ میں کی جائے
اور اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کا کہ اپنے ہموطنوں سے تعاون کر کے ہم میں سے ہر ایک
خود اپنی اصلی شخصیت کی تکمیل کر رہا ہے۔"

تعلیم کے کسی موضوع پر لکھنے یا کہنے کی جب فرمائش کی جاتی تھی تو مجیب صاحب اکثر کہتے
تھے کہ تعلیم میرا مضمون نہیں، میں تو تاریخ کا طالب علم ہوں۔ بھلے ہی انھوں نے فلسفۂ تعلیم یا فنِ تعلیم کا
رسمی مطالعہ نہ کیا ہو مگر وہ تعلیم کے مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور ایک دانش ور کے ناتے
اُن پر غور و فکر کرتے تھے اور جب کچھ لکھتے تھے تو اُس میں وزن ہوتا تھا۔ چنانچہ ان کے تعلیمی مضامین
اور خطبات، جن کی خاصی تعداد ہے، تعلیم سے عام دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ہی نہیں، بلکہ ماہرینِ
تعلیم کے لیے بھی دعوتِ فکر کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ اُن کی ان تحریروں میں ایک خوبی صاف طور پر
دکھائی دیتی ہے کہ وہ بے ضرورت لفاظی سے پاک ہیں جو تعلیم کے دعویدار اکثر اپنی کم علمی یا بے علمی کو
چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور موٹی موٹی دقیق اصطلاحات کا سہارا لے کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ
ایک عالمانہ پیش کش کر دی۔ مجیب صاحب کی یہ تحریریں بڑی متنوع ہیں۔ کبھی مخاطب بچے ہیں تو
کبھی نوجوان طلبا، اور بعض تحریریں خصوصاً ماہرینِ تعلیم کے لیے ہیں۔

چھوٹے بچوں کو یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ اچھے شہری کیسے بن سکتے ہیں، مجیب صاحب نے

پرائمری اسکول کے بچّوں کو مخاطب کیا:

"آپ کو تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ آپ اچھے شہری بن سکیں، آپ کی محنت اور قابلیت سے ملک اور قوم کو فائدہ پہنچے۔ اچھے شہری اپنے لیے کام سوچتے ہیں، جن سے جماعت کی کوئی ضرورت پوری ہو اور اگر انھیں اچھی تعلیم دی گئی ہو تو وہ جماعت کو فائدہ پہنچانے کی کوئی نہ کوئی تدبیر کر لیتے ہیں۔ لیکن اچھے شہری یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کی جماعت ترقی کرے۔ وہ ہر کام اس ارادے سے کرتے ہیں کہ ان کی جماعت بہتر سے بہتر ہو جائے۔"

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد (دسمبر، ۱۹۵۶ء) کے خطبے میں تعلیم اور سیاست کے رشتے کے بارے میں کہتے ہیں:

"تعلیم گاہوں کا میدان عمل علم کی دنیا ہے، سیاست کی دنیا نہیں ہے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحتوں کا پس منظر نہیں معلوم ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنا دینا ممکن ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے وہ (تعلیم گاہیں) زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی ہیں، مسائل کے سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت، عارضی کیفیتوں اور مستقل میلانات، سیاسی مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قومی مفاد میں تمیز کی جا سکتی ہے، اور ایسی ناعاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جا سکتی ہے جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔"

اسی خطبے میں طالب علموں کو چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس پر وہ اکثر زور دیا کرتے تھے:

"سلیقے سے کام کرنے کا مطلب ہے کام کا حق ادا کرنا۔ آپ کے لیے

شاید سورماؤں کے حوصلے دل میں رکھنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت
اس کے کہ آپ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طرف توجہ دیں اور
دیکھتے رہیں کہ آپ نے انھیں کس خوبی یا خرابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔
دراصل یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ایک شکل دیتے ہیں
اس شکل میں حسن پیدا کرتے ہیں۔ انھی کی بدولت ایسا ہوتا ہے کہ
آدمی اپنے نام کی وجہ سے نہیں اپنے ذہن کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے
اس کا ضمیر اس درجہ بیدار ہو جاتا ہے کہ اپنے کسی کام کو ٹالنے نہیں
دیتا۔ جب ضمیر کا حکم چلنے لگتا ہے تو چھوٹے اور بڑے، دماغی اور عملی
کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک معیار کے مطابق محنت اور سلیقے سے
کیے جاتے ہیں۔۔۔ یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ
پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت
کی دوستی، آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔"

باسو میموریل لیکچر کے دوران مجیب صاحب نے سینٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن (دہلی) جیسے تحقیقی کام کرنے والے ادارے کے منصب کی نشاندہی اس طرح کی کہ اس ادارے کو چاہیے کہ اپنے تجربے کو اپنے موضوعی طریقۂ کار کو روایتی مسائل کے بجائے بعض بنیادی مسائل کے مطالعے کے لیے وقف کر دے۔ مثلاً انسان اپنی ذات کا عرفان کیسے حاصل کرتا ہے، واردات قلبی کا کشف کیوں کر ہوتا ہے، خود یافتگی کے عمل کی ماہیت کیا ہے، روح کی تخلیقی قوتیں کس طرح بروئے کار آتی ہیں وغیرہ۔ "اس قسم کے مطالعے کی بنا پر فلسفۂ تعلیم پر کتابیں لکھی جا سکیں یا نہ لکھی جا سکیں، مگر یہ ادارہ اپنے مقصد کو پورا کر سکے گا۔ اگر تعلیم پانے والے استاد یہاں سے فرد کے وقار و عظمت کا تصور لے کر جائیں اور انھیں اس ضرورت کا احساس ہو جائے کہ حکمت اور دانائی کے سرچشموں کی تلاش (کتابوں میں نہیں) انھیں اپنے اندر کرنی چاہیے۔ ایسی دانائی جو اندوہ و غم کو توانائی کا وسیلہ بناتی ہے اور محبت کا سوت اگر کافی بڑا ہو تو اس سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے (تو سمجھنا چاہیے کہ انسٹی ٹیوٹ نے اپنے کام کا حق ادا کر دیا۔)

مجیب صاحب کے نزدیک تعلیم کو دو کام کرنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ غور و فکر کو فروغ دے اور ایسے عقائد کی تلاش کرے جو فرد کے لیے ذاتی طور پر اطمینان بخش ہوں اور سماج کے لیے مفید۔ دوسرا کام یہ ہے کہ تعلیم فرد کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں اور انسانی تعلقات پیدا کرنے اور انھیں قائم رکھنے میں افضلیت کا آدرش حاصل کر سکے۔ تعلیم یہ دونوں کام کر سکے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس نے صحیح معنوں میں تحقیق تدریس اور جانچ کے فرائض پورے کر دیے لیکن اسے اپنے دائرۂ عمل کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے کہ اس کے اندر روزمرہ زندگی اور چلن کے لازمی اجزاء آجائیں، جنھیں کتابی تعلیم میں اب تک نظر انداز کیا گیا ہے۔

تعلیم کے بارے میں مجیب صاحب کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں وہ نتیجہ ہے اُن کے وسیع مطالعے اور گہرے غور و فکر کا۔ اس معاملے میں اُن پر جرمن فلسفی پروفیسر شپرانگر (۱۸۸۲ء - ۱۹۶۳) کا خاصہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے ایک مشہور خطبے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں۔

> "اُن کا خطبہ جس کا عنوان ہے 'مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے' پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا۔ . . .
> شپرانگر کا مقصد معلومات بہم پہنچانا نہیں ہوتا تھا بلکہ دل و دماغ کو روشن کرنا' ذہن میں راہ پیمائی کا شوق پیدا کرنا۔ ان کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔". . . وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتے ہیں، ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کو تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو تسلیم کریں کہ ہم دوسروں کو بھی تعلیم دے سکیں گے، جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں۔"

اس تمہید کے بعد مجیب صاحب نے شپرانگر کے خطبے میں جن نکات کو اہمیت دی ہے ان سے تعلیم کے مقصد و منہاج پر روشنی پڑتی ہے:

> "ہم کو دو باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس نظریے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی

پابند ہے اور پابند رہے گی یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی
ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے
کے قلم سے بننا چاہیے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو سکتے ہیں جو
ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔"

موجودہ تہذیب میں جو آلودگی اور بے راہ روی دکھائی دیتی ہے انھیں رسمی تعلیم دور نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے قلب ماہیت درکار ہے جو تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔

"اس قلب ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو شکستہ
جا رہی ہے اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آ جائے گی . . . . قوتِ
ایجاد کے بجائے قوتِ تخلیق کی قدر کی جائے گی اور پرانے اخلاقی
اوصاف ــ ضبط نفس، رواداری، انسان دوستی، انصاف پسندی، بے لوث
خدمت، احترام، محبت انسانی زندگی کا تانا بانا بن جائیں گے۔"

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے مجیب صاحب کا اصل مضمون تاریخ تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے، اس کی تدریس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے اور اسی قسم کے کئی سوالوں پر انھوں نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

"لوگ جو کچھ کہتے ہیں اور جو کرتے ہیں، اگر اس بنا پر سب کا یکساں جائزہ
لیں، تو ہم پر جلد ہی عیاں ہو جائے گا کہ جو امتیاز ہم نسل اور مذہب
کی بنیاد پر کرتے ہیں، وہ ہمیں غلط راستہ دکھاتے ہیں اور یہ کہ ہم سب
انسان ہیں اور رہے ہیں جنھیں مقدر نے ایک بندھن میں باندھ رکھا
ہے۔ ہماری مشترک تقدیر کا ایک اہم اور اکثر فیصلہ کن حصہ یہ بھی تھا کہ
جس کے پاس طاقت تھی اور جسے موقع ملا اس نے کبھی اسے صحیح طور پر
استعمال کیا اور کبھی غلط طریقے سے اور سب نے اپنے اپنے ڈھنگ سے
من مانی کی . . . . جہاں تک مسلم فرمانرواؤں کا تعلق ہے، انھیں اس
طرح جانچا جاتا ہے کہ انھوں نے عوام پر، بالخصوص غیر مسلموں پر، کیا

زیادتیاں کیں یا ان کے لیے کون سے خلاص کام انجام دیے۔ لیکن اصل
سوال یہ ہے کہ وہ کس حد تک اسلامی تعلیمات کی پیروی کر رہے تھے؟
اُن کے بارے میں ان لوگوں کی کیا رائے تھی جو سچ مچ ایمان والے تھے،
اور جو شریعت کی خاطر واقعی فکرمند تھے؟

مجیب صاحب تاریخی عمارتوں کو مذہب کی بناء پر تقسیم کرنا ایک مضحکہ خیز امر قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے نقشے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے جمالیاتی اصولوں کو۔۔۔۔ قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو حسن ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ تو ہمیں اس اثر کو مٹا کر جو اُس وقت کے مورخوں اور ہمارے زمانے کے سیاست کاروں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے۔ اس عہد کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔"

مجیب صاحب نے دینِ اسلام اور دینی تعلیم پر بھی قلم اُٹھایا اور کئی مضمون لکھے۔ چند کٹر مسلمانوں نے جن میں بعض علماء بھی شامل تھے، اُن کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کی مگر وہ اس سے ہراساں نہیں ہوئے، کیوں کہ اُن کی نیت کسی کی دل آزاری نہیں تھی۔ اسلامی تہذیب کی خصوصیات میں، اُن کے نزدیک سب سے اہم انسانیت کا تصور ہے، جس نے انسانیت کو نسل، مذہب اور سکونت کا پابند نہیں رکھا۔ انسانوں کے درمیان اس بناء پر امتیاز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کس علاقے کے باشندے ہیں، کس مذہب کے پیرو ہیں، کس نسل یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام، رواداری کو انسانیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عقیدہ اور عمل دونوں میں عقل کا

دخل ہونا چاہیے۔" انسان کو اپنی طبیعت میں توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ایسا توازن جو انسانی زندگی کو عقیدے اور عقل کا پابند رکھے، مگر رسم اور عادت کا غلام نہ ہو جائے۔" تیسری خصوصیت مساوات ہے۔ "مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت ہمیشہ بیزار رہی ہیں۔ . . . اسلام نے آدمیت کو معیار مانا ہے لیکن اس کے ساتھ ملت اور جماعت کے احساس کو بھی لازم ٹھہرایا ہے۔ . . . اسلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعتدال ہے۔"

مجیب صاحب نے دین کے بارے میں بعض بنیادی سوال اٹھائے ہیں۔ کیا دین کا مقصد انسان کے ذہن کو ایک حالت پر قائم رکھنا ہے یا اس میں نمو کی طاقت پیدا کرنا؟ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشوونما پاتا رہتا ہے؟ مثلاً مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے بارے میں ہمارے جو روایتی عقائد ہیں، ان میں کوئی ایسی جمہوری صفت ہے کہ جو ہمیں ملک کی موجودہ زندگی کا ایک تندرست حیات آفریں عنصر بنا سکتی ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے:

> "مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک نظریہ پیش کیا جو اختیار کیا جاتا تو ہماری زندگی میں بڑا انقلاب پیدا کر سکتا تھا۔ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان کو جو رب العالمین کا نام لیوا ہے، اپنی دنیا میں اپنے طریقے پر انسانوں کو فیض پہنچانا اپنا خاص منصب سمجھنا چاہیے۔ یہ نظریہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی دنیاوی معاملات میں بیک وقت مصروف بھی رہے اور اپنے دل کو آزاد بھی رکھے۔ اور یہ صفت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مجیب صاحب اجتہاد کے قائل ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کر لینی چاہیے۔ مجیب صاحب کی رائے میں:

> "مولانا آزاد کے تصورات کو اجتہاد نہیں کہا جا سکتا۔ ڈاکٹر محمد اقبال اس وقت جب اسلام کی مدح سرائی مقصود ہوتی، اجتہاد کو ذہنی جمود دور کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ وہ بڑے شاعر تھے، جنھوں نے چند پشتوں تک مسلمانوں کو خود ستائی میں مست رکھا۔ لیکن اگر دیکھا جائے

انھوں نے فکرِ دینی کے میدان میں کیا کچھ کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ
اُن کا کوئی تصور، کوئی رائے اجتہاد کہلائے جانے کے قابل نہیں۔"

اس سلسلے میں مجیب صاحب دینی درسگاہوں سے کچھ زیادہ امید نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے :

"علم کا مقصد حقیقت کی جستجو ہے اور یہ کبھی ختم نہیں ہونی چاہیے۔
اس کے برعکس دینی تعلیم گاہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ صحیح کو برقرار رکھے
اور غلط کو رائج نہ ہونے دے۔ صحیح کے لیے سند پر بھروسہ کیا جاتا ہے
اور بحث کا رُخ سندوں کی تشریح اور تاویل کی طرف پھرتا رہتا ہے۔"

اسی طرح اقدار کی ترجمانی کہ یہ تعلیم کی جان ہے اکثر تعلیم گاہوں کے بس کی بات معلوم نہیں ہوتی۔ مجیب صاحب کہتے ہیں کہ "سب سے قدروں کی بہترین شکلوں میں ترجمانی کرنا صرف اس تعلیم گاہ میں ممکن ہے جو قدروں پر یقین رکھنے کے ساتھ علم اور تعلیم کے ذریعے اُن کی تبلیغ کرنا اپنا مسلک اور مقصد قرار دے۔"

اس قسم کی تعلیم کے لیے کیسا اُستاد ہو اور کون سا طریقہ اپنایا جائے، اس بارے میں اُن کا خیال ہے :

"دین کی تعلیم دینے والا کسی ایک طریقے کا پابند نہیں۔ اگر پابندی ہے تو یہ کہ جو کچھ وہ کہے زبانِ حال سے کہے ۔ ۔ ۔ ۔ زبان بھی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو خالی علم کی بات بیان کرتی ہے، دوسری وہ جو دل کی کیفیت کی ترجمانی کرتی ہے۔ موثر تعلیم وہی ہوتی ہے جو اس زبانِ حال سے دی جائے اور دینی تعلیم تو صرف اسی زبان سے دی جاسکتی ہے۔ یہ زبان کیا ہے، معلّم کی شخصیت کا رنگ ہے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ معلّم کی شخصیت کا رنگ صاف، خوش نما اور پختہ ہونا چاہیے۔ معلّم کی طبیعت میں اتنی لوچ بھی ہونی چاہیے کہ وہ اس تنوع کو گوارا بلکہ پسند بھی کر سکے جو قدرت کے کاموں میں ہوتی ہے اور اسے اس بات پر اُلجھن نہ ہو کہ اس کے شاگردوں میں

سے ہر ایک اپنی طبیعت الگ رکھتا ہے . . . معلم کے لیے ایمان
شرط ہے کہ شخصیت کو فروغ دینے والی قوت اسی سے حاصل ہوتی
ہے۔ اُسے اپنے آپ کو آزما کر یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ دین کے لیے
بے شمار کاموں میں سے وہ کن کاموں کے لیے خاص صلاحیت رکھتا ہے۔
پھر اس کے آگے اور کچھ نہیں ہوا اس کے کہ کرے اور کرائے۔ خود
فروغ پائے اور دوسروں کو فروغ دے۔"

دینی تعلیم میں بھی جہاں عقیدے کا خاص مقام ہے۔ مجیب صاحب عقل سے کام لینے کی ضرورت
پر زور دیتے ہیں۔ گرو نانک کی زندگی کے ایک واقعے کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"جو بات بھی عقل کے خلاف ہو، قدرت کے قانون کے خلاف ہو، وہ غلط
ہے . . . . یہی بات ہمیں مذہبوں کی تاریخ پڑھ کر معلوم ہوتی ہے۔ مذہبوں
کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف پیچیدہ اور الجھی ہوئی بات
کو چھوڑ کر سادہ، صاف، سلجھی ہوئی بات کہی جائے جسے عقل مان لے۔"

گرو نانک کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی مقبولیت کا راز یہی ہے۔ "کیسے آسان لفظوں میں
کتنا معنی خیز کلیہ گرو جی نے بیان کر دیا "کرت کرو، نام جپو، ونڈ چھکو" یعنی کام کرو، اللہ کا نام لو اور
بانٹ کر کھاؤ۔" ان اصولوں کو برت کر دیکھیے، اُن میں ہر قدم پر ایک نئی اور نرالی مصلحت نظر
آئے گی۔"

مجیب صاحب ایک اچھے مسلمان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں، اس میں دنیاوی اور دینی
دونوں قدروں کی رنگ آمیزی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں پہلی مرتبہ دنیاوی اور دینی
قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تبھی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب
وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب وہ عدل کو قائم کرنے
اور ظلم کو مٹانے میں اُن تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت
نے عطا کی ہیں، جب اس کا تقویٰ ایک تخلیقی قوت بن جائے۔"

ایک دوسری جگہ قدرے تفصیل سے اور اسلامی محاورے میں مسلمان کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں :

"مسلمان کے دل میں خدا کا اور خدا کے محاسبے کا ایسا خوف ہوگا کہ وہ دُنیاوی معاملات میں انتہائی ایمان داری برتے گا اور لوگوں کے ساتھ جتنی بھلائی وہ خود اور دوسروں کی شرکت میں کر سکتا ہوگا، کرے گا۔ وہ مانتا ہوگا کہ مسلمانوں کے جذبۂ دینی میں صداقت ہو سکتی ہے، اس لیے کہ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کو اُن کے اعمال کی بنا پر جانچے گا، اس لیے کہ دلوں کا حال صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور وہی جانتا ہے کہ کس کے دل میں ایمان ہے، کون ریاکار ہے اور کون اخلاقی قدروں کا منکر ہے۔ وہ خلیق، ہمدرد، فیاض، مہمان نواز ہوگا اور کارِ خیر میں دوسروں کی مدد کرنے پر آمادہ رہے گا۔ وہ یہ سمجھ کر کہ صرف اس کا مال ہی نہیں بلکہ اس کی ہر استعداد اسے خلق کی خدمت کے لیے دی گئی ہے۔ رفاہ عام کے ہر کام میں جس طرح ممکن ہوگا شرکت کرے گا۔ وہ اپنے زمانے کے حالات کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرتا رہے گا کیوں کہ اس کے بغیر وہ صحیح رائے نہیں قائم کر سکتا۔ وہ اپنی جماعت کے تہذیبی ورثے کی قدر کرے گا اور اس حکم کی تعمیل میں کہ انصاف قائم کرو اور اللہ کے گواہ بنو اپنے ملکی معاملات میں خلوص کے ساتھ حصہ لے گا۔"

جمالیاتی اقدار نے نہ صرف انسانی تہذیب و تمدّن میں چار چاند لگائے ہیں، بلکہ انفرادی زندگی کو بھی حُسن و مسرّت سے مالا مال کیا ہے۔ مجیب صاحب جمالیاتی اقدار کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ شروع شروع میں جمالیاتی ذوق کو اُبھارنے میں رمضان علی کی صحبت کا بڑا دخل تھا۔ یہ انہی کا فیض تھا کہ وہ قدرت کی تمام چیزوں میں حُسن تلاش کرنے لگے تھے۔ پیڑ پودوں میں، پھول پتیوں میں، چرند و پرند میں، قدرتی مناظر اور مظاہر میں ــــ سورج، چاند اور ستاروں کے نکلنے اور ڈوبنے میں، حتیٰ کہ کیڑے

مناظروں کی شکلوں اور رنگوں میں انھیں حسن اور توازن نظر آنے لگا۔ آگے چل کر وہ خود حسن کاری کی طرف مائل ہوئے۔ آرٹ ٹیچروں کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"آپ کو اپنے چاروں طرف بکھری ہوئی مادی اشیاء اور غیر مادی مناظر کو تلاش کرنا چاہیے، جن کا داخلی حسن آپ سے احترام کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اپنی ذات کو ان جمالیاتی قدروں کا خادم بنائیں۔ جنھوں نے انسانی اور ہندوستانی تہذیب و تمدن کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا ہے۔ آپ اپنے ماحول سے اسی وقت ہم آہنگ ہوسکیں گے جب کہ آپ نے اسے خوبصورت بنانے میں پورا پورا حصّہ لیا ہو۔"

فنونِ لطیفہ کی ماہیت اور علوم سے اس کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے :

"علم کے مدنظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حسن آفرینی ہے، علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے یہ خصوصیت ساری دنیا کے فنونِ لطیفہ میں عام ہے۔ انسان ہمیشہ اور ہر جگہ اُن رنگوں اور شکلوں اور سُروں کی تلاش میں رہا ہے جو اس کے مافی الضمیر کو ظاہر کرسکیں اور اس کے دل کو تسلّی دے سکیں اور اسی جستجو میں اسے بہت کچھ کامیابی قدرت کی دستگیری سے ہوتی ہے۔ اس نے پہاڑوں سے عظمت، میدانوں سے وسعت، پھول پتیوں سے سجاوٹ کے پہلے سبق سیکھے، جانوروں کے مشاہدے سے جسم اور حرکت کو سمجھا اور پھر جب اس میں اتنی استعداد ہوگئی کہ جسم کو پتھر یا کاغذ پر بنا سکے، تو رنگ، حرکتیں اور اشارے ہزار کیفیتوں اور اداؤں کے مظہر بن گئے۔"

آرٹ میں تقلید اور تخلیق دونوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ مجیب صاحب کہتے ہیں :

"ہم میں دوسری قوموں کے مذاق کی قدر کرنے یا نئے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو ہمارا اپنا معیارِ حسن، خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو

رفتہ رفتہ محض پیمائش کا آلہ بن جائے گا۔ تخلیق کا شوق صرف اسی وقت
پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ
پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کر دی جائے تو اس کا تخلیقی
امنگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اُس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہو سکتی
ہے جتنی کہ نقل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔"

لیونارڈو داونچی کی معرکتہ الآرا تصویر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض ایسے نکتے اُجاگر
کیے ہیں جو مذہب کی روح تک پہنچاتے ہیں۔ حضرت یوحنا کی تصویر کے بارے میں مجیب صاحب نے
جو مضمون لکھا ہے' اُس میں عشق کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں:

"جو شخص اپنے جنسی جذبات حیوانی رشتوں سے پاک رکھتا ہے وہ بے حس
نہیں ہو جاتا' اس کے جذبات خود بخود یا تربیت کے بعد اپنے لیے کوئی
اور راستہ نکال لیتے ہیں۔ شہوت محبت بن جاتی ہے' محبت 'ایثار' عشق
کا انجام شادی اور بال بچے یا رنگیلے شعر نہیں ہوتے۔ نفس ہوس کا
پیغام نہیں دیتی۔ اور جب یہ ضبط فطری ہو جائے اور انسان اس نئی
کیفیت میں نشو و نما پانے لگے تو حسن اسے اپنا پوشیدہ راز بتا دیتا
ہے۔ عشق میں اسے آزادی کی دولت ملتی ہے اور تکلیف میں' اس
کے لیے عشق کا سامان ہوتا ہے . . . . یونانی انسان کے پاس ضبطِ نفس
کی رغبت دلانے کے لیے کوئی روحانی آواز نہیں تھی' نہ کوئی رہنما جو
اس کی کیفیتوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جوہر ایک صاحبِ دل
کی سرگذشت تھی' ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لیے اس میں کافی
وسعت تھی۔ لیونارڈو داونچی نے یہ دیکھ کر رند کے ہاتھ میں صلیب دی'
مذہب میں نشہ پیدا کیا اور عشق کو پختہ کار بتا دیا۔"

شروع میں ذکر کیا گیا ہے کہ مجیب صاحب نے خود چند ڈرامے لکھے اور اُنھیں اسٹیج پر بھی
دکھایا۔ ان ڈراموں میں ان انسانی اور اخلاقی اقدار کی عکاسی نظر آتی ہے' جو انھوں نے اپنی بیشتر تحریروں

میں اجاگر کی ہیں۔ کھیتی میں مرکزی کردار کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ شہر کی لبھانے والی ٹرک بھڑک اور سستی شہرت حاصل کرنے کے مواقع کو نظر انداز کر کے ایک تعلیم یافتہ نوجوان شہر کے مضافات کی ایک چھوٹی سی بستی میں کھیتی باڑی کا محنت کش کام کر کے مطمئن زندگی گزارتا ہے اور خاموشی کے ساتھ عوام کی فلاح و بہبود کے چھوٹے چھوٹے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹا سا اسکول چلاتا ہے جہاں بچّوں کی تعلیم کا عمدہ انتظام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک خود غرض فرقہ پرست لیڈر ہے جو شہر کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے خلاف بھڑکاتا رہتا ہے اور انھیں "اسلام کی فتح" کے سبز باغ دکھا کر کوئی مفید کام کرنے سے روکتا ہے۔ آخر کار اس مفسد لیڈر کی بد دیانتی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور لوگ میل ملاپ کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ڈرامے کا ہیرو کہتا ہے کہ اس کی بستی کے مسلمانوں کا حال اچھا ہے سب اپنی اپنی کھیتی میں مشغول ہیں۔ "اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی اپنی کھیتی میں لگا رہے۔" مسلمانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ "اپنے ہمسایوں اور ہموطنوں کی خدمت کریں اور اُن کے دلوں میں اپنی محبت پیدا کریں، اُن کی نظروں میں عزّت حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔" ہیرو کے کردار میں ڈرامہ نگار کی ترجیحات اور کسی قدر اپنی تمنّاؤں کی جھلک دکھائی دیتی ہے یعنی چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنا اور کھلی ہوا میں قدرت کے قریب زندگی بسر کرنا۔ مجیب صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے،

> "جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کیے ہیں انھی کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں، اس لیے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔ . . . اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی گردو پیش کی ہر جھاڑی اور درخت کو پہچانے، ہر پھل کا مزہ چکھے، پرندوں کے پروں میں اپنی نگاہوں کو اٹکائے، جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینہ رکھے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکتے دل پر ہاتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔"

مجیب صاحب نے تین تاریخی ڈرامے بھی لکھے۔ خانہ جنگی (۱۹۴۶ء) حبہ خاتون (۱۹۵۲ء) اور

آزمائش (۱۹۵۷ء)۔ خانہ جنگی میں بظاہر داراشکوہ اور اورنگ زیب کی لڑائی کا بیان ہے جو تخت و تاج کی خاطر لڑی گئی۔ مگر دراصل یہ اقدار کی جنگ ہے، خیر اور شر کی، حق پرستی اور جاہ طلبی کی، مذہبی کٹرپن اور دینی فراخ دلی کی۔ دراصل داستان شیخ سرمد کی ہے جو ایک خدا رسیدہ مجذوب صوفی منش تھے اور عوام اُن کا احترام اور اُن سے محبت کرتے تھے۔ اورنگ زیب کو شبہ تھا کہ وہ داراشکوہ کے ہمدرد ہیں۔ اس لیے وہ اُنھیں اپنے راستے میں ایک سنگ گراں سمجھتا تھا اور کسی نہ کسی طرح اُنھیں ختم کر دینا چاہتا تھا۔ سرمد پر الحاد کا الزام آسانی سے لگایا جا سکتا تھا، اس لیے کہ وہ شرعی احکامات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتے تھے، ان کا مسلک رندانہ تھا۔ اس ڈرامے میں دو کردار خاص اہمیت رکھتے ہیں، ایک شاہی محتسب علّامہ اعتماد خاں اور دوسرا ایک دینی مدرسے کے معلّم مُلّا ابوالقاسم۔ ڈرامے میں مُلّا ابوالقاسم کا کردار ایک نیک دل، خداترس عالم کی حیثیت سے اُبھرتا ہے۔ سرمد کے محاسبے کے لیے اعتماد خاں کی عدالت میں جو جرح ہوئی، اس میں ملا ابوالقاسم واحد شخص تھے کہ جس نے سرمد کے حق میں وکالت کرنے کی جرأت کی۔ اگرچہ اُن کی دلیلیں بہت معقول اور زوردار تھیں لیکن تعصب اور تنگ نظری کے سامنے بے کار ثابت ہوئیں اور ملا ابوالقاسم کو اپنی شکست تسلیم کرنی پڑی۔ "شیخ سرمد کی گردن تعصب کی تلوار کے نیچے تھی میں اُنھیں بچا نہ سکا۔"
اس ڈرامے میں ایک اچھے، دین دار معلّم کی تصویر سامنے آتی ہے۔ ایک ایسی تصویر جس کے خدو خال مجیب صاحب کی کسی اور تحریر کے سلسلے میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ معلّم کا وہ تصوّر دراصل مُلّا ابوالقاسم کے کردار کی ہوبہو نقل ہے۔ مثلاً کسی شاگرد کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ خدمت کا کون سا راستہ اپنائے مُلّا ابوالقاسم نے فرمایا:

> "تم لوگ الگ الگ اپنی اپنی طبیعتیں لے کر آئے ہو، میں یہ کیسے حکم دوں کہ تم سب فلاں کام کرو۔ جو بھی کرو ہمیشہ حق اور صبر پر متفق رہو..... تمھیں اس انجام کے لیے تیار رہنا چاہیے جو شیخ سرمد کا ہوا..... ایک زندگی حق اور باطل کی جنگ کا میدان ہے۔ دوسری اور اس سے کہیں اعلیٰ زندگی وہ ہے جہاں حق کو حق کی طلب ہوتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں:۔ دعا کرو کہ عمر بھر کی کوششوں کے بدلے

تمھیں اُس زندگی کا تصور نصیب ہو جائے۔"

حبّہ خاتون ایک ایسی خاتون کی داستان زندگی سے عبارت ہے جو سماجی قاعدوں اور زندگی کے حادثوں کے باوجود آزادی کے ساتھ نشوونما پاتی رہی۔ مصنّف دیباچے میں لکھتا ہے:

"اُس کی نظر میں مادّی قدریں نہیں تھیں بلکہ وہ انسانیت جس کو پیدا کرنا مذہب، اخلاق، سیاست، سب کا مقصد ہونا چاہیے۔ اس طرح انسان زندگی کی بنیادی قدر بن جاتا ہے اور زندگی نے ہر میدان میں ایسا رویّہ اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو ترقی ہو۔"

حبّہ خاتون کشمیر کے ایک گاؤں میں ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ یہ سولہویں صدی کا زمانہ تھا، جب کشمیر ایک بحرانی دور سے گزر رہا تھا۔ حکومت جس طبقے کے ہاتھ میں تھی، اُسے اپنے ذاتی عیش و آسائش سے سروکار تھا۔ عوام کی خستہ حالی کو سدھارنے کی کوئی فکر نہیں۔ حکمراں روا یوسف شاہ کی سواری اتفاقاً اس گاؤں سے گزری۔ حبّہ خاتون کے حُسن اور موسیقی سے متاثر ہوکر اُن سے شادی کرلی۔ جب وہ شاہی محل میں آئیں تو انھوں نے دیکھا کہ یوسف شاہ درباری مصاحبوں میں گھرا ہوا ہے، جو اس کی رنگ رلیوں میں شرکت کرتے اور ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ رعایا کی حالت بدتر سے بدتر ہوتی جارہی تھی۔ حبّہ خاتون جمہور کی طرفدار تھیں۔ سیّد مبارک شاہ صرف ایک ایسے شخص تھے جو حبّہ خاتون حالات کو بہتر بنانے میں مدد دے سکتی تھیں۔ عوام اُن سے ایک صوفی کی حیثیت سے محبت کرتے تھے۔ حبّہ خاتون اُن کی پاک طینتی اور دور اندیشی کی قائل تھیں۔ جانتی تھیں کہ یوسف شاہ ریاست کے سدھارنے کے لیے اُن سے صلاح و مشورہ کریں۔ مگر بادشاہ کے چاپلوس خود غرض مصاحب انھیں سیّد مبارک شاہ سے دور رکھنے میں کامیاب رہے۔ آخرکار حبّہ خاتون ملکہ کی پُروقار اور عیش و آرام کی زندگی کو خیرباد کہہ دیتی ہیں اور اپنے شوہر سے کہتی ہیں: "میں اتنے برس محل میں رہ کر آپ کے دل میں رعایا کی محبت پیدا نہ کرسکی۔ اب میں چاہتی ہوں کہ جاکر رعایا کے دل میں آپ کی محبت پیدا کروں۔" عوامی بغاوت کی سی کیفیت دیکھ کر یوسف شاہ پوچھتے ہیں کہ "اب کیا کریں اور کہاں جائیں" تو حبّہ خاتون جواب دیتی ہیں "آپ میرے ساتھ چل سکتے ہیں، جمہور کے دل میں۔"

یوسف شاہ بغاوت کے نتائج سے ڈر کر آخر شہنشاہ اکبر کے دربار میں پناہ لیتا ہے اور کشمیر پر مغلوں کا قبضہ ہوجاتا ہے۔ سید مبارک شاہ حبّہ خاتون سے کہتے ہیں "تم نے کشمیری زبان میں خودداری پیدا کی ہے۔ کشمیریوں کے دل کو آزادی کی ہوا دی ہے۔ خدا کرے یہ ہوا چلتی رہے۔" اس ڈرامے میں شخصیت کا منصب اور معیار واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ سچی شخصیت وہ ہے جو "پرانے معیاروں کے قالب میں نئے مقاصد کی جان ڈالنے کی جیتی جاگتی مثال بن جائے۔" سید مبارک شاہ جیسے صوفی بزرگ حبّہ خاتون کے باپ کو مشورہ دیتے ہیں کہ عام مسلمانوں کے اعتراضات کو نظرانداز کر کے حبّہ خاتون کے فطری شوق یعنی موسیقی کے راستے میں رکاوٹ نہ ڈالے "خدا جس کو جیسا پیدا کرے اُس کو ویسا ہی ہونا چاہیے۔ کسی توفیق سے انکار کرنا کسی سچے شوق کو مارنا کفرانِ نعمت ہے۔" مجیب صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "شخصیت کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ اپنے آپ کو کیسے مقاصد کا خادم بناتی ہے اور انھیں حاصل کرنے کے لیے کیسے وسائل منتخب کرتی ہے۔ صحیح مقاصد کو صحیح اخلاقی طریقوں سے حاصل کرنا شخصیت کی معراج ہے۔"

آزمائش نامی ڈرامہ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگِ آزادی کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالتا ہے اس میں ملک کے مختلف فرقوں، جماعتوں اور پیشہ وروں نے مل جل کر حصّہ لیا اور قربانیاں دیں۔ یہ ڈراما قومی یکجہتی کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ اس کا سب سے اہم کردار جنرل بخت خاں ہے۔ اُن کا یہ قول ڈرامے کی روح ہے جو اُن مجاہدوں سے متعلق ہے جنھوں نے اعلان کیا تھا کہ وہ اسلام کی خاطر لڑنے اور جان دینے آئے ہیں۔ انھیں مخاطب کر کے بخت خاں کہتا ہے "ہماری فوج میں ہندو مسلمان سبھی ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ لڑے ہندو اور جیتو تم، مرے ہندو اور جنت میں جاؤ تم۔ جو یہاں دلی میں رہنا چاہتے ہو تو بھائی اپنے حصّے سے زیادہ مت مانگو۔ نہ ہم کسی کے ساتھ رعایت کریں گے اور نہ کسی کو جنت پہنچانے کا ذمّہ لیں گے۔"

مجیب صاحب نے ادب اور خاص کر اُردو ادب سے متعلق کئی مضامین لکھے۔ اُردو شعر و شاعری سے انھیں بہت لگاؤ تھا۔ اُن کے نزدیک "شاعری لطف اندوزی کا نہیں فطرتِ انسانی کی عقدہ کشائی کا ذریعہ ہے۔ اس کی آسانیاں مشکلیں، اس کی مشکلیں آسانیاں پیدا کرتی ہیں۔ شاعری کیفیتوں کے ملکوں کی سیر ہے، صحرانوردی اور کوہ کنی ہے، تمناؤں کی تربیت اور تہذیب ہے،

شاعری جنون کا سبق دے کر ہوش کے آداب سکھاتی ہے۔ جذبات کو تہ و بالا کرکے سکون کے نقشے بناتی ہے۔" شاعر کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شاعر کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عام امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہوکر نکل کھڑا ہو۔" غالب کے بارے میں اُن کا خیال ہے۔

"شوق جو انسانیت کا جوہر ہے، غالب نے عالم وجود کی سیر کرنا سکھایا اور اسے ہمت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہوکر زندگی کی ایسی تمام شرطوں کو نامنظور کرے، جس سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے مرتبۂ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔"

مجیب صاحب کا مضمون "غالب کا زمانہ اور اردو کلام" اس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس سے اردو شاعری کی سماجیات پر روشنی پڑتی ہے اور اس کی نشو و نما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اردو شاعری شہروں میں پلی بڑھی اور پروان چڑھی۔ اس لیے شاعری کے زیورات ـــــ تشبیہیں، استعارے وغیرہ زیادہ تر اس دور کی شہری زندگی سے تراشے گئے۔ البتہ کبھی کبھی ان کی تلاش میں شہر سے باہر بھی جانا پڑا۔ مثلاً قافلہ، صحرا، سمندر اور طوفان وغیرہ۔ "ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دی۔ شہر اور دیہات کی بے گانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، گویا یہ ہندوستان کے دو متضاد حصے تھے۔ حکمراں طبقے اور عوام کے درمیان بڑی خلیج تھی۔ عام مفاد کا تصوّر نہیں کے برابر تھا . . . . اسماعیل شہید کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں، وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی خواہش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے غم اور غصّے کا اظہار کرسکتا تھا۔ کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔" ایسے میں شاعر سے کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ ملک کی تقسیم صرف اسی نہج پر نہیں تھی، ایک اور تقسیم آزاد یعنی شریف مردوں اور عورتوں کے درمیان تھی۔ "آزاد نامحرم مرد اور عورتوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا تو درکنار دیکھنا تک ممنوع تھا۔" اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔" اس کے باوجود "اردو کے شاعر کا معشوق عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے

طور طریق، ناز و انداز سے چلتا ہے، جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گم نہیں ہے بلکہ طوائف ن
بزم .... ساجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ سے شاعر عوام
الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبر آبادی نے شاعری کو اس تنگنائے سے
نکالا۔ اور ان کے کلام کا حسن اور رنگینی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اردو شاعری نے سماجی
پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی واردات قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبر آبادی کے
طریقے کو شاعروں اور نقادوں نے پسند نہیں کیا۔ اور ان کے ہمعصر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر نہیں
ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا۔ اس کی کیفیتیں سماج کی خوشی
اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔ .... شاعر کو سیاسی تبدیلیوں سے اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا
شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی
میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے
کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا، جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کر رہے
تھے، شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔"

اس صورت حال کے بارے میں مجیب صاحب کا خیال ہے :

"غالب کے دور میں شاعر کے سیاست، سماج اور مذہب کے معاملات
سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم
ہونا عام طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو فروغ
وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق
انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا،
کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے
معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور سماج سے الگ ہو کر
وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا قائم کر سکتا تھا، اپنی زندگی کا الگ
نصب العین مقرر کر کے اگر چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق، عاشق اور معشوق
کے سوا جو کچھ ہے، ہیچ ہے۔"

مجیب صاحب نے غیر ملکی زبانوں کی چند چیدہ نظموں کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ ان نظموں کے انتخاب سے بھی اُن کی شخصیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، خاص طور پر ان کی جسند باتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ گوئٹے کی شہرۂ آفاق نعتیہ نظم "محمد کا گیت" میں پیغمبرِ اسلام کا والہانہ انداز میں ذکر ہے کہ انھوں نے کس طرح گوناگوں دشواریوں کے باوجود انسانیت کو کیسی بلندی پر پہنچایا اور دنیا کو امن و آشتی کا پیغام دیا۔ یہ نظم احترام اور عقیدت مندی کے جذبے سے سرشار ہے۔ ایمیلی ڈکنسن کی نظموں میں بلا کا سوز و گداز ہے۔ اس کی ایک نظم میں محبوب کی بے نیازی اور جور و ستم کو گرانقدر سرمایۂ حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کوریائی ادب سے ماخوذ نظمیں خدا ترسی اور دردمندی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ روسی شاعر پشکن کی نظم "شہری زندگی کی شکایت" کو ساجیاتی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اُس میں اس ٹیس کا احساس ہوتا ہے جو قدرت سے علیحدگی کی وجہ سے انسان کے دل میں پیدا ہوتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ نظم مجیب صاحب کے دل کی آواز ہے، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

ان نگارشات سے پروفیسر محمد مجیب کی شخصیت کی جو تصویر اُبھرتی ہے وہ کہاں تک اصل کے مطابق ہے، اس کا فیصلہ تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں اُن کی صحبت کے مواقع ملے ہوں۔ ●●

فارسی ضرب الامثال کا اُردو زبان میں استعمال

وجیہ الدین

ہندوستانی اور ایرانی سماج کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو، جس میں ایک حد تک مماثلت نظر نہ آئے۔ دونوں ملکوں کے درمیان صدیوں پرانے اور قریبی تعلقات نے ان دونوں قوموں کو شیر و شکر بنا دیا ہے۔ اس تہذیبی اشتراک کی ایک زندہ مثال فارسی اور اُردو ضرب الامثال ہیں جن کا مختصر جائزہ اس وقت مقصود ہے۔

امثال و حکم ہر زبان کا بنیادی اور اصل جُزو ہوتی ہیں۔ یہ ایک قوم کے رسم و رواج، آداب، تاریخ، فضائل اور سرشت کی نمایندگی کرتی ہیں۔ چونکہ مفصل ترین مطالب و مفاہیم کو اس صنف میں مختصر ترین اور منتخب کلمات میں سمو دیا جاتا ہے اور یہ عام لوگوں کے ذوق، مشاہدات اور تجربات پر منحصر ہوتے ہیں، اس لیے یہ امثال و حکم، استعارات و کنایات اور اصطلاعات بن جاتے ہیں۔

ضرب الامثال کے ذریعے کسی بھی قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا بڑی حد تک اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ہر ضرب المثل میں کوئی نہ کوئی ایسی حکمت چھپی ہوتی ہے جو قومی دانش و بینش کی ترجمانی کرتی ہے۔ اگر ہم ان ضرب الامثال کا روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کریں تو گفتگو نامکمل اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ جس قوم کے ادب میں امثال و حکم کا خزانہ جس قدر زیادہ ہوگا وہ قوم فکری لحاظ سے اسی قدر مالا مال ہوگی۔ ضربِ الامثال کے استعمال سے گذشتہ نسلوں کے تجربات ان کی ترقی اور خوش حالی کا ان کے ذہنی فکر کی عکاسی موجودہ نسل کے ذریعے ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کا

استعمال اکثر نصیحت دینے اور اخلاقی مسائل کو بیان کرنے یا کسی خاص نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اپنی مخصوص ساخت و پرداخت اور اختصار کی وجہ سے ان میں ایک خاص تاثر اور دلکشی ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

(۱) وہ ضرب الامثال جو کسی حقیقت کو مکمل طور پر بیان کرتی ہیں۔

(۲) دوسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو روزمرہ کے تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔

(۳) تیسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو عقل، علمی جانکاری اور لوک گیت (Folk lore) سے متعلق ہوتی ہیں۔

اس قسم کی امثال میں مقامی مسائل، شادی بیاہ، موسم اور چاروں فصلوں وغیرہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے کچھ ضرب الامثال کو شیخ سعدی اور مولانا روم جیسے ناصح شعرا نے نظم کا جامہ بھی پہنایا ہے۔ گلستان اور بوستان میں جس قدر ضرب الامثال کا استعمال پایا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

ان ضرب الامثال کی وجہ سے گلستان میں سعدی کی نثر جاذبیت اور تاثر سے بھرپور ہے جس کی وجہ سے فارسی نثر کی تاریخ میں اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔

ضرب الامثال کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی اس کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ عام طور پر ادبا ضرب الامثال کو ادب کی سب سے پرانی صنف مانتے ہیں جو زمانہ دراز سے ایک زبان سے دوسری زبان میں اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہی ہیں۔ ضرب الامثال کی یہ تبدیلی ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک خانوادے سے دوسرے خانوادے، ایک قوم سے دوسری قوم، ایک لہجے سے دوسرے لہجے اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امثال و حکم کسی ایک زمانے میں یا تاریخ کے کسی ایک دور میں مختلف لہجوں اور الگ الگ زبانوں میں تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آج تک رائج ہیں اور آئندہ بھی ان کے رواج پر کوئی برا اثر پڑے اس کا امکان نظر نہیں آتا۔

ہندوستان اور ایران کے سیاسی، ثقافتی، فنی اور تجارتی تعلقات ہزاروں سال پرانے

ہیں۔ سنسکرت زبان اور قدیم فارسی زبان (اوستا) میں بہت حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آریہ پہلے ایران پھر ہندوستان میں وارد ہوئے اور یہاں آکر انھوں نے جس زبان کا استعمال کیا وہ سنسکرت کہلائی اور جو آریہ قوم ایران میں رہی اس کی زبان اوستا، پہلوی اور بعد میں فارسی کہلائی، اسی بنا پر ان زبانوں کو انڈو آریائی زبانیں بھی کہا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی مقدس کتاب رگ وید سے سب سے پہلے آریوں کی ہندوستان میں آمد کا پتہ چلتا ہے۔ سنسکرت زبان میں امثال وحکم اور اخلاق ونصیحت سے متعلق داستانیں موجود ہیں۔ ان کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ مثال کے طور پر کلیلہ ودمنہ کو ہی پیش کیا جاسکتا ہے جس کا ساسانی دور میں سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوا اور اس طرح اس میں استعمال ہونے والی سنسکرت کی ضرب الامثال کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا گیا۔ ان سیاسی، ثقافتی فنی اور تجارتی تعلقات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی فکر وتہذیب سے نہ صرف ایرانی فکر وتہذیب متاثر ہوئی بلکہ ایرانی تہذیب نے بھی ہندوستانی تہذیب وفکر کو بہت حد تک متاثر کیا جس کا عکس ہماری روزمرّہ کی زندگی اور زبان میں نمایاں طور پر آج بھی ظاہر ہے۔ ترکوں کے ہاتھوں شمالی ہندوستان کی فتح کے بعد یہ رشتے اور زیادہ پائدار اور گہرے ہو گئے۔ ہندوستان میں آہستہ آہستہ علمی وتہذیبی زبان کے طور پر سنسکرت کی جگہ فارسی نے لے لی۔ مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فارسی نہ صرف شمالی ہندوستان میں بلکہ دکن میں بھی خوب برگ وبار لائی اور اس طرح ۱۲۰۶ء–۱۸۵۷ء تک تقریباً ساڑھے چھ سو سال تک ہندوستان کی سرکاری، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان رہی۔ اس دوران ایرانی شعرا، ادبا، وفنکاروں کا ہندوستان آنا اور ہند وایران کے درمیان تجارتی قافلوں کی بکثرت آمد ورفت کی وجہ سے بھی ایک دوسرے کی تہذیب وتمدّن اور زبانیں بہت حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ ان دونوں تہذیبوں کی ہم آہنگی کے نتیجے میں عوام آزادانہ طور پر ایک دوسرے کی زبان کے محاوروں اور امثال وحکم کا استعمال کرنے لگے اور یہ ہماری زندگی کا لازمی جُزو بن گئے۔

ہندوستانی زبان میں جن فارسی ضرب الامثال کا کثرت سے استعمال ہوا ہے اُن کو تین حصّوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو مکمل طور پر فارسی زبان میں ہیں اور آج بھی اپنے اصل

روپ میں ہی عموماً استعمال ہوتی ہیں دوسری وہ ضرب الامثال ہیں جن کا فارسی زبان سے ہندوستانی زبان میں تقریباً ترجمہ ہوا ہے لیکن یہ ترجمہ ان کے اصل روپ اور ماخذ کو فراموشی کے پردے میں چھپا نہ سکا۔ تیسری قسم کی وہ ضرب الامثال ہیں جن کی زبان بدل گئی ہے لیکن دونوں زبانوں میں مفہوم ایک ہی ہے۔ ذیل میں ان تینوں اقسام کا ذکر علیحدہ علیحدہ دیا جا رہا ہے

وہ فارسی ضرب الامثال جو اردو زبان میں ہو بہو مستعمل ہیں

آزمودہ را آزمودن جہل است

احمق در کار خود ہشیار است

یا

دیوانہ بکار خویش ہوشیار

انتظار بدتر از مرگ است

از حلوا حلوا گفتن دھن شیریں نمی شود

بسلامت روی و باز آیی

یہ درج ذیل شعر کا مصرعۂ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

بہ سفر رفتنت مبارکباد

بہ سلامت روی و باز آیی

نشستند، گفتند، برخاستند

یہ بھی درج ذیل شعر کا مصرعۂ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

پی مشورت مجلسی ساختند

نشستند گفتند، برخاستند

جوئندہ یابندہ است

یا

خواستن توانستن است

جو فروش گندم نما

چرا عاقل کند کاری کہ بار آرد پشیمانی

چیزی کہ عیان است چہ حاجت بہ بیان است

یا

آفتاب آمد، دلیل آفتاب

یا

عیان راچہ بیان

(آخری دو شکلیں زیادہ مستعمل ہیں)

ھر چیز کہ خوار آید روزی بہ کار آید

یا

داشتہ آید بکار گرچہ سرمار

یا

ھرچہ آید بکار گرچہ سرمار

دانایی توانائی است

یا

توانا بود ھر کہ دانا بود

دنیا ھزار رو دارد

سگ باش برادر کوچک / خُرد مباش

سیر از گرسنہ خبر ندارد

صدقہ رفعۂ بلاست

قرض مقراض محبت است

کند ہمجنس با ہمجنس پرواز

کبوتر با کبوتر باز با باز

ملک خدا تنگ نیست پای گدا لنگ نیست

من تو را حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو

نیم حکیم خطرۂ جان، نیم ملا خطرۂ ایمان

ہر کہ آمد عمارتِ نو ساخت

سعدی کے درج ذیل شعر کا مصرعۂ اولیٰ ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ہر کہ آمد عمارت نو ساخت

رفت و منزل بہ دیگر پرداخت

ذیل میں ایسی ضرب الامثال کا ذکر کیا جاتا ہے جو اردو زبان میں مستعمل ہیں لیکن ان کا فارسی زبان سے تقریباً ترجمہ کر لیا گیا ہے۔ بریکٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے ہیں۔

آنچہ بہ خود نمی پسندی بہ دیگران مپسند

(جو خود نہ چاہو وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہو)

آواز دہل از دور خوش است

(دور کے ڈھول سہانے)

امساک بہترین دارو است

(پرہیز بہترین علاج ہے)

اوّل اندیشہ وانگہی گفتار

(پہلے تولو، پھر بولو)

پایت را بہ اندازہ گلیمت دراز کن

(جتنی چادر ہو اتنے پیر پھیلاؤ)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک دوسری ضرب المثل بھی مستعمل ہے جو یہ ہے:

لقمہ را بہ اندازۂ دہانت بردار

پای شمع ہمیشہ تاریک است

(چراغ تلے اندھیرا)

تشنہ خون کسی بودن

(خون کا پیاسا ہونا)

تیشہ بہ ریشہ خود زدن

(اپنی جڑ آپ کھودنا یا اپنے پیر پر آپ کلہاڑی مارنا)

جنگ با نہنگ کردن و در دریا ماندن

(پانی میں رہ کر مگر سے بیر)

چوب خدا صدا ندارد ہر کہ بخورد دوا ندارد

(خدا کی لاٹھی بے آواز ہوتی ہے)

حبہ را قبہ کردن

(رائی کا پہاڑ بنانا)

خود را فضیحت و دیگران را نصیحت

(اپنے کو فضیحت دوسروں کو نصیحت)

درخت پر بار سنگ می خورد

(پھل دار درخت ہی پتھر کھاتے ہیں)

در دروازہ را می توان بست

اما دہن مردم را نمی توان بست

(مارنے کا ہاتھ روک سکتے ہیں، بولنے کی زبان نہیں)

دشمن را نتوان حقیر و بیچارہ شمرد

(دشمن کو کمزور نہ سمجھو)

دل دل را میکشد یا دل بدل راہ دارد

(دل سے دل کو راہ ہوتی ہے)

ہر سگی در خانۂ صاحبش شیر است

(کتا بھی اپنے مالک کے گھر شیر ہوتا ہے)

درج ذیل دو ضرب الامثال بھی فارسی زبان میں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتی ہیں :

سگ ہست در خانۂ صاحبش پارس می کند
بہ شہر خویش هر کسی شہریار است
آهن آهن را می شکند
(لوہا لوہے کو کاٹتا ہے)

ذیل میں دو اور ضرب الامثال جو اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے فارسی زبان میں استعمال ہوتی ہیں پیش کی جا رہی ہیں :

سنگ سنگ را می شکند
فقط الماس الماس را می برد
صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد
(صبر کا پھل میٹھا ہوتا ہے)
عجلہ کار شیطان است
(جلدی کا کام شیطان کا)
غرقہ بہ هر چیزی زند دست
(ڈوبتے کو تنکے کا سہارا)
قطرہ قطرہ جمع گردد وانگہی دریا شود (ناصر خسرو)
(قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے)
کوہ کندن و موش بر آوردن
(کھودا پہاڑ نکلا چوہا)
گربہ ہمہ شب بخواب بیند دنبہ
(بلی کے خواب میں چھیچھڑے)

فارسی زبان میں درج ذیل دو مزید ضرب الامثال بھی اسی مفہوم کی ادائیگی

کے لیے مستعمل ہیں۔

شتر در خواب بیند پنبہ دانہ

یا

آدم گرسنہ، خواب نان تازہ رامی بیند

گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

(کہوں تو مشکل نہ کہوں تو مشکل)

ماھی بزرگ ماھی کوچک رامی خورد

(بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو نگل جاتی ہے)

مردن بعزت بہ از زندگانی در مذلت است

(ذلت کی زندگی سے عزت کی موت بہتر)

مہمان و ماھی بعد از سہ روز می گندند

یا

مہمان تا سہ روز عزیز است

(مہمان بس تین دن کا)

نابردہ رنج گنج میسر نمی شود

(محنت سے راحت ہے)

نمک بر سوختہ پاشیدن

یا

نمک بر زخم کسی پاشیدن

جلے پر نمک چھڑکنا

یا

کٹے پر نمک چھڑکنا

یا

زخم پر نمک چھڑکنا
نیکی کن و در دجلہ جیندار
(نیکی کر دریا/کنویں میں ڈال)
(تو نیکی می کن و در دجلہ انداز / کہ ایزد در بیابانت دھد باز)
وقت را غنیمت شمار
(وقت کو غنیمت جانو)
حافظ نے اس ضرب المثل کو اس مصرعے میں اس طرح ادا کیا ہے:
وقت را غنیمت دان آنقدر کہ بتوان (حافظ)
ھر چہ پیش آید خوش آید
(جو ہوتا ہے بہتر ہوتا ہے)
ھر چہ کاری ھمان بدروی
(جیسی کرنی ویسی بھرنی یا جو بوؤگے وہ کاٹوگے)
ھر چہ کنی بخود کنی۔ گر ھمہ نیک و بد کنی

یا

بجز کشتہ خویش ندروی (سعدی)
یک انار وصد بیمار
(ایک انار سو بیمار)
خانہ خراب شدن

یا

فلک زدہ شدن
(خانہ خراب ہونا یا برباد ہونا)
خون دل / خون جگر خوردن
(تکالیف برداشت کرنا)

دست و پای کسی را بستن
(بے یارو مددگار کرنا)

تیسری قسم کی ضرب الامثال جو فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں مشترک طور پر مستعمل ہیں لیکن ان کی زبان مختلف ہے، درج ذیل ہیں۔ بریکیٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے جا رہے ہیں:

آدم مارگزیدہ از ریسمان سیاہ و سفید می ترسد
(دودھ کا جلا چھاچھ بھی پھونک پھونک کر پیتا ہے)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک اور ضرب المثل یہ ہے۔

از سایہ خود ترسیدن

درج ذیل تینوں ضرب الامثال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مستعمل ہیں:

از ریگ روغن کشیدن
از رود خشک ماھی گرفتن
از آب کرہ گرفتن
(سعیٔ لاحاصل)

از پس ھر گریہ آخر خندہ ای است
(ھر تکلیف کے بعد راحت ہوتی ہے)

یا

پایان شب سیہ سفید است

بیگاری بہ از بیکاری
(بیٹھنے سے بیگاری بھلی)

تف سر بالا بہ ریش صاحبش بر می گردد

اس مفہوم کو اردو زبان میں ضرب المثل کے ذریعے تین طرح سے ادا کیا جاتا ہے:

چاند پر تھوکو تو اپنے منہ پر آئے

یا

چاند پر خاک ڈالو تو اپنے منہ پر آئے

یا

کیچڑ میں ڈھیلا پھینکو گے تو چھینٹیں اپنے اوپر بھی آئیں گی۔

حلوا خوردن را روی می باید

(یہ منہ مسور کی دال)

حیلہ جو را بہتان بسیار

(ناچ نہ جانے آنگن ٹیڑھا)

اس مفہوم کو فارسی زبان میں دو اور ضرب الامثال کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے وہ یہ ہیں:

عروس رقص بلد نیست می گوید دیوار کج است

یا

کارگر کار بلد نیست می گوید ابزار خراب است

خر پیر و افسار رنگین

(بوڑھی گھوڑی لال لگام)

خر چہ داند قیمت نقل و نبات

(بندر کیا جانے ادرک کا سواد)

خر بخراسان بردن

خرمہ بعراق بردن

چشمہ پیش دریا بردن

آئینہ بحلب بردن

زیرہ بکرمان بردن

شکر بہ خوزستان بردن
(اُلٹے بانس بریلی کو)

فارسی زبان میں درج بالا چہ ضرب الامثال کا استعمال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔

خیال خام پختن
(ہوائی قلعے بنانا)

دنیا دار مکافات است
(جیسی کرنی ویسی بھرنی)

در دیگ شراکت جوش نمی آید
(ساجھے کی ہانڈی چوراہے پر پھوٹتی ہے)

روز از نو روزی از نو
(ہر دن نیا دانہ نیا پانی)

شیخ صورت دیو سیرت
(منہ میں رام رام بغل میں چھری)

صید را چون اجل آید سوی صیادی رود
(گیدڑ کی موت آتی ہے تو شہر کی طرف دوڑتا ہے)

علاج واقعہ قبل از وقوع باید کرد
(وقت سے پہلے تدبیر کرنا)

گربہ دستش بہ گوشت نمی رسد می گوید بو می دھد
(انگور کھٹے ہیں)

گرگ نگہبان گوسفند
(ہڈی کے گودام پر کتے کا پہرا)

نقش از گلیم میرود از دل نمیرود
(دل کے گھاؤ نہیں مٹتے یا بھرتے)
نمک خوردن نمک دان شکستن
(جس تھالی میں کھانا اسی میں چھید کرنا)
نہ راہ پس و نہ راہ پیش داشتن
(آگے کنواں پیچھے کھائی)
ہر چہ بادا باد
(جو ہو سو ہو)
یسین بہ گوش خر خواندن
(بھینس کے آگے بین بجانا)

یا

(اندھے کے آگے رونا اپنا دیدہ کھونا)
پند بہ نادان، بادانست در شورستان
(نادان کی دوستی جی کا جنجال)

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے عوام کے باہمی تعلقات کی وجہ سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت حد تک متاثر ہوئیں۔ ضروری نہیں کہ صرف درج بالا ضرب الامثال فارسی زبان سے اردو زبان میں آئی ہوں بلکہ ان میں سے کچھ ضرب الامثال ایسی بھی ہوں گی جو اردو زبان سے فارسی زبان میں منتقل ہوئی ہوں یہ ایک اہم اور مشکل موضوع ہے اس پر کام کرنے کے لیے ہندوستانی اور ایرانی سماجی تاریخ، دونوں ملکوں کی زبانیں اور لسانی روایات سے کما حقہٗ واقفیت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقی کام زبان شناسوں کا ہے۔ امید ہے وہ اس سلسلے کو آگے بڑھائیں گے۔ اور ایران و ہند کے مابین سماجی مماثلت کو اجاگر کریں گے۔ ●●

ماخذ

۱- محمد سرفراز، ضرب الامثال مشترک زبان فارسی و پنجابی (مقالہ صص ۲۰۱-۲۰۹) دانش، فصلنامہ رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران، شمارہ نمبر ۵-۷، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ھ ش

۲- عبداللہ قنبری، فرہنگ ضرب المثل ہای انگلیسی فارسی 'رہنما' ویراستار، علی اکبر جعفر زادہ، چاپ اول، تہران، ۱۳۷۲

۳- س جیسیم، ضرب المثلہای فارسی و انگلیسی، تہران، ۱۳۴۳

۴- فیروز الدین، فیروز اللغات (اردو جامع) دہلی، ۱۹۰۶ء

دکن میں ترجمے کی روایت

یوسف عثمانی

زبانیں زندگی کی طرح صرف لفظ "کن" سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ مختلف تہذیبی عوامل، مختلف الخیال لوگوں کے مسلسل میل جول اور مختلف رسوم و معاشرت کے اتحاد سے وجود میں آتی ہیں۔ پہلے اس کی شکل بولی ٹھولی کی ہوا کرتی ہے۔ پھر کہیں صدیوں میں لسانی ارتقاء کی مختلف منازل سے گزر کر ادبی مرتبے پر فائز ہوتی ہیں۔ اُردو کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن صدیوں کے فاصلے اس نے قرنوں میں طے کر لیے اور اس کی وجہ اس کی منکسر المزاجی اور انجذابی صلاحیت ہے۔ اسے دیگر زبانوں کے نئے نئے الفاظ اپنانے میں کبھی کوئی عار محسوس نہیں ہوئی اور اس کی اسی سرشت نے اسے آج اس مقام پر لاکھڑا کیا کہ یہ دُنیا کی کئی ترقی یافتہ زبانوں سے آنکھ ملا سکتی ہے۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ برنر نے اپنے ایک مضمون "احساس حدود" میں تحریر کیا ہے:

"ہر تمدن میں علم یعنی مشاہدے، ردِ عمل، جذبے اور تصور کے حدود ہوتے ہیں۔ ہر لمحے کا تجزیہ حدود کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک اُفق ہوتا ہے۔ آج کے تجربے میں، جو ظاہر ہے کہ کل کا تجربہ نہیں چند اشارات اور مضمرات ہوتے ہیں جو کل، آج کے افق پر نظر آئیں گے۔ ہر فرد کے تجربے میں دوسرے افراد کا تجربہ بھی

شامل ہوتا ہے جو آج زندگی بسر کر رہے ہیں یا پہلے بسر کر چکے ہیں
اور یوں تجربے کی ایک مشترک دنیا سے ہر شخص مستفید ہو سکتا ہے جو
اس کے اپنے ذاتی مشاہدے کی دنیا سے وسیع ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیا
کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہو، اس کی بھی چند حدود ہیں۔ یہ آخرکار ایک
ایک نئے افق پر جا کر ختم ہو جاتی ہے جہاں سے ہمیشہ ایک نئی
زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔"

اور زبان و ادب میں اس نئی زندگی کے آغاز میں تراجم اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ترجموں کی اہمیت کے سلسلے میں ڈاکٹر ظ انصاری مرحوم کا کہنا ہے:

"نئی زبانیں قدیم زبانوں کی انگلی تھام کر چلنا سیکھتی
ہیں اور قدیم و جدید زبانیں اپنی ہمعصر زیادہ دولت مند زبانوں کا سہارا
لیتی ہیں۔ یہ عمل تاریخِ تمدن کے ایک باب کی طرح ہمیشہ سے جاری
ہے اور ترجمہ ہمارا سب سے اہم ذریعہ ہے جس کی بدولت یہ عمل
آج تک جاری ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور کڑی سے کڑی
ملتی جاتی ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی زبان کے بننے میں مختلف تہذیبی و سیاسی عوامل مختلف الخیال اشخاص کا میل جول، رنگا رنگ قدرتی عناصر اور رسوم و معاشرت، ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں وہیں زبان کی توسیع و ترقی کے لیے دیگر زبانوں کے تراجم بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ دیگر زبانوں کے تراجم سے کسی زبان کا نہ صرف ذخیرۂ الفاظ بڑھتا ہے بلکہ نئے خیالات اور احساس و شعور کو بھی نیا سلیقہ نصیب ہوتا ہے۔ آج کی دنیا میں زبانوں کی مقبولیت اور پھیلاؤ کی اہمیت کا دار و مدار بڑی حد تک ان کی افادیت پر ہے اور افادیت کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ زبان اپنے ادبی ذخیرے و علمی سرمائے کو کس حد تک اپنے پڑھنے والوں تک پہنچانے کی اہل ہے۔ اردو زبان نے ابتدا ہی سے ترجموں کی روایت کو اپنایا ہے بلکہ اردو کی بنیاد ہی مختلف زبانوں کے امتزاج سے پڑی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ پھر ایسی زبان کیوں اس الزام کا شکار ہو رہی

ہے کہ اس میں تراجم کا فقدان ہے۔ ہمارے اکثر ناقدین تراجم کی نوعیت اور ان کی تعداد سے لاعلمی کی بنا پر کہہ دیتے ہیں کہ اردو میں تراجم کا فقدان ہے۔ مثلاً قاضی سلیم "ریگ زار دل کے گیت" میں "شعری ترجمے کے آداب" کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> "اردو میں ابھی فضا ہی ہموار نہیں۔ باذوق اردو کے حوصلے نظم طباطبائی کی الوتی نظم پر شاکر و قانع نظر آتے ہیں یہ اچھی اور حسن الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی ظ انصاری، بدیع الزماں خاور، اعجاز احمد کا تذکرہ ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی انفرادی لگن ہے۔"

کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ قاضی سلیم حسن الدین احمد کا حوالہ دے رہے ہیں اور خود حسن الدین احمد کی مرتبہ "ساز مشرق" اور "ساز مغرب" کی تیرہ جلدوں سے شاید لاعلم ہیں جنھیں ولا اکیڈمی حیدر آباد نے شائع کیا ہے اور جس میں ڈیڑھ ہزار سے بھی زائد نظموں کے منظوم تراجم موجود ہیں جو عربی، فارسی، سنسکرت، انگریزی یا دیگر کچھ زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ یہ تو صرف ایک ہی شخص کی کاوش ہے کہ اس نے اتنے منظوم تراجم یکجا کر دیے ورنہ اور دیگر اشخاص نے بھی ایسی کوششیں کی ہیں۔ اگر اردو کی ابتدا سے لے کر آج تک ترجموں کے اعداد جمع کیے جائیں تو شاید لاکھوں تک پہنچ جائیں۔ اردو کی طویل ترین مثنوی خاوند نامہ فارسی کی مثنوی کا ترجمہ ہے جس میں چوبیس ہزار اشعار ہیں۔ اتنے تراجم کی موجودگی میں کم مائگی کا شکوہ چہ معنی دارد؟ اردو کا دامن ابتدا ہی سے تراجم کے لیے کشادہ رہا ہے۔ ہاں! یہ بات البتہ تسلیم کی جا سکتی ہے کہ فنی نقطۂ نظر سے یہ اتنے وقیع نہ ہوں جتنے سائنٹفک نقطۂ نظر سے دیگر زبانوں کے تراجم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس ترقی یافتہ دور میں ہر علم الگ الگ شاخوں میں بٹنے لگا ہے اور نئی نئی اصطلاحات کا اسیر ہونے لگا ہے۔ اس زاویۂ نگاہ سے اردو تراجم شاید اتنے معیاری قرار نہ پائیں جتنے دوسری زبانوں کے تراجم ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ سلیم الدین احمد کے تنقید پر کیے گئے اظہار خیال کی طرح اردو تراجم پر

بھی کوئی ایسا ہی فقرہ کس دیا جائے۔

ڈاکٹر قمر رئیس نے اپنی مرتبہ کتاب ترجمے کا فن اور روایت کے مقدمے میں یہ اشارہ دے دیا ہے کہ قدیم کلاسیکی عہد میں اُردو شاعری کے سرمائے سے قطع نظر، نثر کی بیشتر کتابیں فارسی ادب کا ترجمہ ہیں۔ انیسویں صدی کی بے شمار داستانیں، سب ترجمہ ہی سمجھی جاتی ہیں۔ ترجموں کی نوعیت اور اس کے پیچھے کارفرما مقاصد و اصول، متن سے مطابقت یا انحراف کے سلسلے میں مترجم کی دیانت داری، ترجمے میں لی گئی آزادی اور اس کی حدود اور ان تراجم کی اُردو پر اثر اندازی، البتہ محلِ نظر ہو سکتی ہے لیکن ہماری ایک مشکل یہ بھی ہے کہ ہم موجودہ عہد میں اپنے کلاسیکی ادب اور دیگر مشرقی زبانوں سے بے پروا ہوتے جا رہے ہیں اور صرف مغربی علوم کی طرف نگاہیں مرکوز کر رہے ہیں حالانکہ ہمیں مشرق و مغرب ہر دو جانب توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک جگہ "اردو ادب پر فارسی کے اثرات" کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے:

> "وہ اہلِ علم جو اس برِاعظم میں پیدا ہوئے، لکھتے تو فارسی میں تھے لیکن سوچتے اسی زبان میں تھے۔ ان لوگوں کی فارسی پر بھی، جو یہاں ایک عرصے سے آباد تھے۔ اس زبان کی ساخت، انداز، گفتار اور محاوروں کا گہرا اثر تھا۔ محاورہ کسی دوسری زبان میں اسی وقت جگہ پاتا ہے جب وہ لکھنے والے کے ذہن اور فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہو کہ وہ غیر شعوری طور پر بہتر اظہار کے لیے اسے استعمال کرنے لگے۔ اسی اثر نے 'ہندوستانی فارسی' کی اصطلاح کو جنم دیا اور اسے 'ایرانی فارسی' سے ممیز کر دیا۔"

یہی اُردو کی ترقی کا پہلا سنگ میل ہے۔ اب اُردو نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ خود فارسی نے اس کے محاوروں کو ترجمہ کر کے قبول کرنا شروع کر دیا۔ بارھویں صدی کے آخر سے تیرھویں صدی کے نصف تک اُردو محاورے فارسی میں در آئے۔ امیر خسرو کے عہد کے چند ایسے محاورے ملاحظہ فرمائیے:

پیٹ میں دانت ہونا	دنداں در شکم بودن
سب کو ایک لاٹھی ہانکنا	بیک چوب ہمہ را راندن
اس کی گرہ سے کیا جاتا ہے	زگرہِ او چہ می رود
آدھی کو چھوڑ ساری کے پیچھے دوڑنا	نیم نان گذاشتہ برائے تمام زبان برود
ناک میں دم کرنا	جان رفیقاں بہ بینی رسیدہ
ٹوٹی رسی جوڑلی گرہ تو باقی رہی	اگر رسن شکستہ شود، کسے پیوند کند، گرہ از میان نہ رود

لسانی تبدیلی کے اس عمل کو ہندوستان میں مسلمانوں کے اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن سونتی کمار چیٹرجی کا خیال ہے:

"اگر ہندوستان پر مسلم قبضہ نہ بھی ہوتا تو بھی لسانی تبدیلیاں رونما ہوتیں اور ایک نیا لسانی دور شروع ہوکر رہتا لیکن جدید ہند آریائی زبانوں کی پیدائش اور ان کے اندر ادب کی تخلیق اتنی جلدی نہ ہوتی اگر مسلمانوں کے زیر اثر ایک نئے تہذیبی دور کا آغاز نہ ہوتا۔"

ان کے اس خیال کی تائید ڈاکٹر تارا چند کی اس تحریر سے ہوتی ہے:

"مسلمانوں کی فتح کے وقت ہندوستان کی بالکل ایسی حالت تھی جیسے مقدونیا کے برسر اقتدار آنے سے پہلے یونان کی حالت تھی۔ دونوں ملکوں میں ایک سیاسی وحدت بنانے کا فقدان تھا"۔ "بظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا"۔ ... "نئی زندگی کی ایک جست ایک نئے تمدن کی طرف لے گئی ... نہ صرف ہندو مذہب، فن، ادب اور حکمت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہوگیا اور مسلمانوں نے زندگی کے ہر

شعبے کو متاثر کیا اور ساتھ ساتھ ایک نیا لسانی امتزاج بھی رونما ہوا۔"

یہ امتزاج ابتدا میں تو صرف الفاظ کے لین دین سے شروع ہوا اور نئی زبان کے ...
خال پوری طرح نمایاں ہونے کے بعد تراجم کی شکل میں تبدیل ہوگیا۔ اس طرح ہندی، عرب
اور ایرانی کلچر مل کر ایک نئے کلچر کی تعمیر کرتے ہیں جو آگے چل کر ہندوستان کی ...
تاریخ بن جاتا ہے۔

تمہید بے حد طولانی ہوتی جارہی ہے اور موضوع اس قدر وسیع ہے کہ ...
ایک کتاب کا متقاضی ہے اس لیے اس تمدنی پس منظر میں ہم اب تراجم کی طرف رجوع
ہوتے ہیں۔

جب ہم ترجمہ کرنے کی وجوہات، اس کی نوعیت یا طریقہ اور اس کے انحصار پر
غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کی وجوہات میں، تسکین ذوق اور کسی کا
حکم یا فرمائش یا درسی ضرورت شامل ہیں۔ یہ وجوہات کبھی معلوماتی ہوتی ہیں کبھی سیاسی
یا تہذیبی اور کبھی صرف جمالیاتی اور اس کی نوعیت یا طریقہ کبھی لفظی ترجمے پر مشتمل ہوتا ہے
کبھی معنوی و آزاد اور اس کا انحصار اس کے مفہوم اور غایت پر ہوا کرتا ہے۔ پروفیسر مجیب
نے ترجمے کی نوعیت اور مقصد پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے :

> " بنیادی طور پر ترجمہ لسانی اور تہذیبی مفاہمہ ہے جو نہ
> اصل کی لذت کو پوری طرح پا سکتا ہے نہ اس سے مکمل محرومی کو
> قبول کرتا ہے۔"

بہرحال ترجمے کی اہمیت مسلّم ہے۔ خسروانہ یا جاگیردارانہ نظام میں مختلف علوم و
فنون کے تراجم کے لیے دور و نزدیک سے علماء بلوائے جاتے تھے اور سرکاری طور پر ان کی
سرپرستی کی جاتی تھی۔ زر کثیر خرچ کرکے سرکاری طور پر ان کی اشاعت کا اہتمام کیا جاتا
تھا۔ یہاں تک کہ ترجموں کے کمیاب مخطوطے شاہانہ تحائف کے طور پر بھجوائے جاتے تھے۔
ہندوستان میں اشوک اعظم کے عہد میں پاٹلی پتر میں، بنو عباس کے عہد میں بغداد میں،
بنو فاطمہ کے دور میں قاہرہ و اسکندریہ میں، عہد اکبری میں آگرے میں اور زمانۂ حال میں

عہدِ عثمانیہ میں حیدرآباد میں "دارالترجمہ" قائم کیے گئے تھے۔ موجودہ عہد میں بعض یونیورسٹیوں میں ترجمے کے باقاعدہ علیحدہ شعبے قائم کر دیے گئے ہیں۔ خود حکومتِ ہند نے زبان کی ترقی کے لیے بورڈ بنا دیے ہیں جن کے تحت ترجمے اور وضعِ اصطلاحات کا کام انجام دیا جا رہا ہے۔ زمانۂ قدیم میں فورٹ ولیم کالج، دہلی کالج، ورناکیولر سوسائٹی جیسے یہ ادارے بھی یہ خدمت انجام دیا کرتے تھے۔

جب کسی زبان کی توسیع و ترقی شروع ہوتی ہے تو یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ اپنا موازنہ اپنے کسی ہم خاندان اور ملتی جلتی اپنے سے برتر زبان سے کرتی ہے۔ یہ موازنہ تہذیبی سطح پر بھی ہوتا ہے اور معیاری سطح پر بھی۔ اسی لیے جب اردو کی ترقی و توسیع شروع ہوئی تو ایک طرف اس نے ہندی تہذیب و معیار پر اپنے آپ کو جانچنا شروع کیا تو دوسری طرف فارسی تہذیب و معیار پر پرکھنا شروع کیا۔ ان دو تہذیبوں اور معیارات پر اپنے آپ کو پرکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اگر شمالی ہند میں فارسی تہذیب غالب تھی تو دکن میں ہندو کی تہذیب۔ اسی لیے اردو دو الگ الگ محاذوں پر ترقی کے لیے برسرِ پیکار نظر آتی ہے اور تراجم میں بھی یہ مزاج نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کی سیاسی وجوہات ہیں اور وہ یہ کہ دکن شمالی ہند سے ایک عرصے تک کٹا کٹا سا رہا۔ اگرچہ خلجیوں اور تغلقوں کے عہد میں بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند کا تھوڑا بہت رابطہ رہا لیکن تہذیبی اختلافات صاف نظر آتے ہیں۔ البتہ محمد تغلق کے دیوگری کو پائے تخت بنا لینے کے بعد ان کا بُعد کچھ دور ہونے لگا اور ایک نئی مشترک تہذیب کی بنیاد پڑنے لگی اور یہ آواز سنائی دینے لگی۔

رکھیا کم سنسکرت کے اس میں بول
اُوک بولنے تے رکھیا ہوں امول

نہ صرف یہ بلکہ خوب محمد چشتی نے عرب و عجم کے فلسفۂ تصوّف کو اس عہد کے عوام الناس کی زبان میں یعنی گجری میں پیش کیا:

جیوں دل عرب عجم کی بات
سُن بولی، بولی گجرات

اگر ایک طرف گجری کا یہ طرزِ عمل رہا تھا تو دوسری طرف قطب شاہی دور میں جو تقریباً دو سو سال پر محیط ہے، دکنی رنگ چھایا رہا اور فارسی سے دکنی میں تراجم ہوتے رہے۔ اس مضمون میں نہ اتنی گنجائش ہے کہ تمام تراجم کی تفصیل دی جائے نہ فی الوقت اتنی معلومات فراہم ہو سکی ہیں۔ پھر بھی تقریباً بتیس شعرا کا پتہ چل چکا ہے جن کی تخلیقات کے نمونے مل چکے ہیں جن سے اس عہد میں ہونے والے تراجم کا مقصد بھی عیاں ہوتا ہے۔ مثلاً عہدِ قطب شاہی کے ایک شاعر بلاقی نے "معراج نامہ" میں (جو کسی فارسی معراج نامے کا ترجمہ ہے) اقرار کیا ہے:

کہ معراج نامے کی سنیو خبر　　　حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سو دکھنی غزل　　　کہ ہر عام ہور خاص سمجھیں سگل
جو سید بلاقی نبی کا غلام　　　قصہ یو کہیا ہے لطف سوں تمام

علاقہ دکن میں تلنگی، مراٹھی اور کنڑی زبانیں بولی جاتی ہیں اس لیے اُردو کا سابقہ انہی تین زبانوں سے پڑا۔ چونکہ یہ تینوں زبانیں الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتی تھیں اور کوئی ایسی مشترکہ زبان نہیں تھی جس کے ذریعے دکن کے لوگ باہم رابطہ قائم کر سکیں۔ اس لیے رابطے کی زبان دکنی اُردو ہی قرار پائی۔ اس زبان میں ایک جوش اور ولولہ تھا اس لیے ہر علاقے نے اسے قبول کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ گیارھویں صدی کے اواخر سے یہاں بزرگانِ دین کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو یہیں کی مقامی زبان میں رشد و ہدایات کرنا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسی زبان کو ذریعۂ تبلیغ بنایا۔ علاء الدین خلجی کی فتح دکن سے بہت پہلے سے یہاں بزرگانِ دین پہنچ چکے تھے۔ حاجی رومیؒ، سید شاہ مومنؒ، شاہ جلال الدین گنج رواںؒ، بابا شرف الدینؒ، بابا شہاب الدینؒ جیسی برگزیدہ ہستیاں رشد و ہدایات کا کام انجام دے رہی تھیں۔ یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کی فتح دکن کے بعد بھی چلتا رہا اور شاہ منتخب الدین زرزری زربخشؒ، حضرت شاہ راجو قتالؒ، حضرت گیسو درازؒ، حضرت برہان الدین غریبؒ جیسے کامل بزرگ پیامِ توحید دینے لگے۔ ان سب بزرگوں نے اسی زبان کو ذریعۂ تبلیغ بنایا تھا۔ چودھویں صدی کے آخر تک یہ زبان اس قابل ہو چکی تھی

کہ عوام الناس سے اس میں بے دریغ تخاطب کیا جانے لگا اور فارسی کی جگہ اس نے لے لی۔ سید شاہ اشرف بیابانی کی "واحد باری" امیر خسرو کی "خالق باری" کی طرز پر لکھی گئی منظوم لغت ہے جس کا نمونہ یہ ہے:

بحر ہے دریا آب فراخ   کلام موزوں ہے ڈالی شاخ

پندرھویں صدی کے آخر میں اس زبان دکنی کو سرکاری مرتبہ حاصل ہو گیا اور یہ سرکاری زبان دفاتر میں فارسی کی جگہ استعمال ہونے لگی۔ اس کا اطلاق وہ مرتبہ کیا گیا۔ جس کا حال تاریخ فرشتہ میں ابراہیم عادل شاہ اول کے تذکرے میں یوں بیان کیا گیا ہے:

"دفتر فارسی برطرف ساختہ ہندوی کرد۔"

اور خافی خاں منتخب اللباب میں لکھتا ہے:

"ابراہیم عادل شاہ دفتر فارسی کہ بجائے دفتر ہندوی جد و پدر او قرار دادہ بودند، برطرف نمودہ بدستور سابق ہندوی مقرر نمود"

ظاہر ہے کہ جب کسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ مل جاتا ہے تو اس میں ادبی تصانیف کے ساتھ ساتھ علوم مروجہ کی تحقیق و توسیع کے لیے تراجم بھی لازمی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے یہ پورا عہد اخذ و تراجم کا ہے۔ اب نظم کے شانہ بہ شانہ نثر بھی نظر آنے لگی۔ یہ اور بات ہے کہ نثر میں اس کا دامن مذہبی موضوعات سے بھرا گیا۔ میراں جی خدانما کی "شرح، شرح تمہیدات ہمدانی" اور میراں یعقوب کی "شمائل الاتقیا" نیز برہان الدین جانم کی "کلمۃ الحقائق" اس کا واضح ثبوت ہیں۔ ایک اور بات جو اس عہد میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ مختلف شعراء نے ایک ہی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنے اپنے طور پر واقعات قصہ میں کمی بیشی یا تصرف کرتے رہے ہیں۔ کبھی لفظی ترجمے کیے گئے اور کبھی کسی خاص واقعے کو ماخذ بنا لیا گیا۔ گویا اس عہد میں ترجمہ یا کسی واقعے یا حکایت کو کہیں سے اخذ کر کے اپنے لفظوں میں بیان کر دینے میں زیادہ فرق نہیں سمجھا گیا۔ اصل مقصد قصے کی پیش کش تھی۔ اس عہد میں دو قصے بہت عام تھے ایک یوسف زلیخا کا اور دوسرا لیلیٰ مجنوں کا۔ یوسف زلیخا عشقیہ طربیہ تھا اور

لیلیٰ مجنوں عشقیہ المیہ۔ ابھی میں نے یہ بات ماخذ میں کہی ہے۔ اس کا ثبوت شیخ احمد گجراتی اور ان کے بیٹے محمد بن عاجز کی مثنویاں یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنوں ہیں۔ ہر دو نے یہ مثنویاں لکھی ہیں لیکن دونوں کے ماخذ الگ الگ ہیں۔ شیخ احمد گجراتی نے نظامی کی مثنوی یوسف زلیخا کو اپنی مثنوی کی بنیاد بنایا ہے۔ اور محمد بن عاجز نے اپنے باپ احمد کی مثنوی کو پیش نظر رکھا ہے اور لیلیٰ مجنوں کے لیے اس نے (عاجز نے) ہاتفی کی فارسی مثنوی کو بنیاد بنایا ہے۔ یہ مثنویاں کہیں لفظی ترجمے کی شکل اختیار کرتی ہیں اور کہیں کہیں صرف مفہوم پیش نظر رکھا گیا ہے اور جمالیاتی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس عہد میں مترجم ہر دو مکتبہ فکر سے واقف تھے یعنی ان کے نزدیک لفظی ترجمے بھی اہمیت رکھتے تھے اور ادائے مطلب میں جمالیاتی اقدار بھی اور اسی لیے وہ واقعات کو زیادہ موثر بنانے کے لیے کبھی کبھی تہذیبی فضا بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے۔

اس عہد میں فارسی کی مقبولیت میں کمی کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ امین نامی ایک شاعر نے ایک مثنوی "بہرام و حسن بانو" فارسی میں لکھی لیکن پھر خود اسی نے اس کا ترجمہ اردو میں کیا۔ مگر ترجمہ لفظی نہیں ہے۔ نمونہ یہ ہے:

چرا ہستی تو استادہ بہ پیشم	گیا شہ کے نزدیک تسلیم کر
بیا فش، بخور ساغر ز دستم	بٹھایا شہنشاہ نے تعظیم کر
تو پیش من بخور، من بہ پیشت	دونوں مل بیٹھے ہوئے ہم کلام
وگرنہ من ہمی ترسم زنیشت	گئی شاہ کے دل سے دہشت تمام
نشستند دیو پیش شاہ وے را	کیا شاہ اور دیو نے مے کشی
بخورد و گوش کرد آواز نے را	ہوئے آپ میں آپ دونوں خوشی

یہ مثنوی دکن کے مشہور قصہ "بہرام و گل اندام" کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ جسے اور دیگر شعرا نے بھی نظم کیا ہے۔ خود امیر خسرو کی مثنوی ہشت بہشت بھی اسی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ امین کی مثنوی امین کی زندگی میں مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ایک دوسرے شاعر دولت شاہ نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ بہرام و حسن بانو میں حسن بانو در اصل "گل اندام" کا دکنی روپ ہے۔ ملک خوشنود

نے بھی اسی واقعے "بہرام وگل اندام" کو امیر خسرو کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ترجمے کی صورت میں نظم کیا ہے اور اس ترجمے کا نام "جنت سنگار" ہے۔ اسی عہد میں ایک اور بہت بڑا کارنامہ ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ ہے رستمی کا "خاور نامہ" جو فارسی کے ابن حسام کے "خاور نامہ" کا ترجمہ ہے یہ مثنوی اُردو کی طویل ترین مثنوی ہے جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ ترجمہ فن ترجمہ کا اعلیٰ نمونہ کہلا سکتا ہے۔ ترجمہ نہ صرف مطابق اصل ہے بلکہ بڑی حد تک فارسی اشعار کے ترجموں میں قافیوں تک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے:

نہد بر سر کوہ زریں کمر	رکھے کوہ زرین کمر کے اُپر
گہے چتر مشکیں گہے تاج زر	کدھیں تاج مشکیں کدھیں تاج زر
بر آزندہ خیمہ بے ستوں	اُچایا ہے منڈپ اوبن تھاپ موں
نگا رندہ سقفِ زنگار گوں	رنگایا ہے اسمان زنگار سوں
چہ می گویم از رازِ چرخ بلند	کہوں راز کیا چرخ کا کھول کر
نگہ کن بریں تیرہ خاک نژند	زمیں سات طبقاں رکھیا تول کر
بر آید عروس بہار از چمن	عروس بہار آکرے انجمن
بروید گل و لالہ و نسترن	زمیں پر اُٹھے لالہ ہور نسترن

چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل اس مثنوی کا ترجمہ واقعی رستمی کا کمال ہے کہ فارسی جیسی پختہ زبان کا ترجمہ دکنی اُردو جیسی زبان میں کرنا جو ابھی دور تشکیل سے گزر رہی تھی ایک معجزے سے کم نہیں۔ اگر رستمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

کیا ترجمہ دکھنی ہور دلپذیر	بولیا معجزہ یو کمال خاں دبیر

تو کوئی غلط نہیں۔

دکنی ترجموں کا تذکرہ نامکمل رہے گا اگر محمد قلی قطب شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ قطب شاہ اُردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ اس نے حافظ کی غزلیں کی غزلیں فارسی سے اُردو میں ترجمہ کردیں۔ فارسی اشعار سے

استفادہ یوں تو اُردو کا عام رویّہ رہا ہے جس سے میر و غالب تک نہ بچ سکے لیکن پوری غزل کا ترجمہ اور وہ بھی اسی ہیئت میں اور لفظی کوئی کھیل نہیں اور محمد قلی قطب شاہ نے یہ کارنامہ بھی کر دکھایا۔ اس طرح کی ایک غزل کا ترجمہ ملاحظہ فرمایئے:

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعاں غم مخور	یوسف گم سو پھر آگا اب کنعاں غم نہ کھا
کلبۂ احزاں شود روزے گلستاں غم مخور	گھر ترا امید کا ہوگا گلستاں غم نہ کھا
گر بہارِ عمر باشد باز بر طرفِ چمن	جم بہارِ عمر تج ہے پھر کہ آگا باغ میں
چترِ گل بر سر کشی اے مرغِ خوشخواں غم مخور	چتر پھل کا کھلک رنگیں مرغ خوشخواں غم نہ کھا
ہاں مشو نومید چوں واقف نہ از سرِ غیب	ہاں تو نا امید مت ہو کہ نہ جانے سرِ غیب
باشد اندر پردہ بازیہائے پنہاں غم مخور	کیا اچھے گا پردہ اوجھل کھیل پتلیاں غم نہ کھا
در بیاباں گر بہ شوقِ کعبہ خواہی زد قدم	او جنگل میں شوق سوں اب بھی خاطر رکھ قدم
سرزنشہا گر کند خارِ مغیلاں غم مخور	تج اگر ولیں جبیں کانٹے مغیلاں غم نہ کھا
حافظا در کنجِ فقر و خلوتِ شبہائے تار	قطب شہ اس کنج فکر و خلوتِ دینی منے
تا بود وِردت دعا و درسِ قرآں غم مخور	تا اچھے وِردت دعا و درسِ قرآں غم نہ کھا

اس ترجمے سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ترجمے کے اسرار و رموز سے قطب شاہ خوب واقف ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس عہد میں ہم ترجمے کو ایک مستقل فن بنا رہے ہیں اور اُس عہد میں وہ وقت کی ضرورت تھا اسی لیے وہ پورا دور ہی اخذ و ترجمے کا دور ہے اور تقریباً تمام ادبی کاوشیں اخذ و ترجمے پر مبنی ہیں۔ ملا وجہی کی "سب رس" فتاحی کی تصنیف "دستورِ عشاق" کے نثری خلاصے قصہ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ غواصی کی مثنوی "سیف الملوک و بدیع الجمال" کا موضوع "قصہ فارسی" "الف لیلہ" سے لیا گیا ہے۔ "مینا ستونتی" بھی کسی فارسی رسالے سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود غواصی اقرار کرتا ہے:

رسالہ اتھا فارسی یو اول — کیا نظم دکنی ستی بے بدل

طوطی نامہ نخشبی کی فارسی نثری تصنیف طوطی نامہ سے ماخوذ ہے جس کا ثبوت یہ ہے:

ہوئے حضرتِ نخشبی رج مدد — دیا میں اسے تو رواج اس سند

پراگندہ خاطر نہ کر اس بدل　　　کیا ترجمہ مختصر اس بدل

ابن نشاطی کی پھول بن بھی ایک فارسی قصے بساتین کا ترجمہ ہے:

بساتین جو حکایت فارسی ہے　　　لطافت دیکھنے کی آرسی ہے

بچن کے باغ کی لے باغبانی　　　بساتین کی کئی سو ترجمانی

یہاں تک کہ اس عہد میں میلاد ناموں، وفات ناموں اور معراج ناموں کو فارسی سے اخذ و ترجمہ کیا گیا۔ عبداللطیف نے وفات نامہ لکھا تو فارسی سے استفادہ کیا:

کیا ترجمہ اس کو دکنی زباں　　　ولے کر کسے زیب ہونے عیاں

نصرتی کی تصنیف گلشن عشق بھی فارسی کے "قصہ کنور منوہر و مدمالتی" سے ماخوذ ہے۔ اسی قصے کو عاقل خاں رازی عالمگیری نے ۱۶۵۴ء میں مثنوی "مہر و ماہ" میں پیش کیا تھا۔ ترجموں کا انقلابی اثر اس عہد میں اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتا ہے اور دکنی ادب کے مطالعے سے اس کی معجز نمائی ظاہر ہوتی ہے۔ دکن کی سابقہ خالص ہندوی ادبی روایات فارسی تہذیب و روایات سے اس طرح متاثر ہوئیں کہ ایک نئی ہند ایرانی تہذیب وجود میں آگئی۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کا خیال ہے:

"اگر فارسی روایت ہندوی روایت کو اس طور پر نہ بدلتی تو اس براعظم کی قدیم تہذیب گل سڑ کر کبھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اس تخلیقی عمل امتزاج نے خود ہندوی طرز احساس کو نہ صرف فنا ہونے سے بچایا بلکہ اسلامی ایرانی، اثرات کو اس براعظم کے ماحول و فضا میں رنگ کر ایک طرف ہندو تہذیب کو بدل دیا اور دوسری طرف یہاں کے مسلمانوں کو بھی ایسی تہذیب ملی جس میں برعظیم کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے ہر علاقے کے مسلمان یکساں طور پر شریک تھے اور جسے آج ہم "ہندو مسلم ثقافت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔"

اگرچہ نثر میں خیالات کو ضبطِ تحریر میں لانے کی کوششیں چودھویں صدی کی دوسری دہائی سے شروع ہو چکی تھیں لیکن اب دکنی اردو اس مقام پر آچکی تھی کہ نظم سے ہٹ کر

نثر میں بھی اس میں ترجمے ہونے لگیں۔ چنانچہ عربی زبان کی مشہور تصنیف تمہیدات ہمدانی (۱۱۳۸ء) کی شرح خواجہ بندہ نواز نے ۱۴۲۱ء میں لکھی جس کا اُردو ترجمہ ۱۶۶۳ء میں میراں جی حسین خدانما نے کیا۔ یہ ترجمہ لفظی ہے لیکن کہیں کہیں وضاحت کے لیے خدا نما نے کچھ الفاظ یا جملے بڑھادیے ہیں۔ زبان کا نمونہ ملاحظہ ہو:

"اے دوست عشق فرض ہے خدا کے اپڑے کون، سب عالم پر۔ آہ افسوس! اگر خدا کا عشق نہیں رکھ سکتا ہے تو بارے اپنی پچھانت کا عشق یتی رکھ کر کیا ہوں یا ماٹی ہوں یا پانی ہوں یا آگ ہوں یا بارا ہوں یا خالی ہوں یا نفس ہوں یا دل ہوں یا روح ہوں یا سر ہوں یا نور ہوں۔ بارے اسے قدرت یتی اپنی آشنائی کی معلوم ہووے تو خوب ہے۔"

اس نثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعری کی طرح اب نثر میں بھی ہندوی یا سنسکرت کا اثر گھٹ چکا ہے اور فارسی اثرات غالب آچکے ہیں۔ اس عہد میں ایک اور بہت اہم ترجمہ ملتا ہے جس نے اپنے اثرات انیسویں صدی تک مرتسم کیے ہیں۔ یہ ترجمہ شمائل الاتقیا (۱۶۶۳ء) ہے۔ یہ ترجمہ میراں یعقوب نے ۱۶۷۲ء میں کیا ہے۔ کتاب کے نام اور موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے میراں یعقوب لکھتے ہیں:

"اس کتاب میں پرہیزگاراں کیا خصلتاں ہور ولیاں کیاں پاکیاں ہور اصفیا کے احوال ہور۔ صالحاں کے بڑے خصلتاں کیاں پاکیاں۔ اس سبب سوں اس کتاب کا ناوں "شمائل الاتقیا" کر رکھیا گیا ہے۔"

یہ ترجمہ بھی لفظی ہے صرف کہیں کہیں بطور وضاحت کچھ تشریحی اضافے کر دیے گئے ہیں۔ یہ اضافی جملے البتہ محل نظر ہیں کہ ترجمے سے ان کا مزاج ذرا الگ نظر آتا ہے۔ اس اضافی تحریر میں ایک خاص شگفتگی کا احساس ہوتا ہے اور یہ نثر شاعرانہ زبان سے قریب نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ترجمے سے ہٹ کر یہ اضافی جملے ہیں:

"جھوٹ یوں ہے۔ جوں جوں دھوپ بات کا بیان۔ دن بدن
دن جاتے تیوں تیوں کم ہوتا۔ ہور سچ جوں پہلا پہر روز روز بڑھتا
ہوتا ہے۔"

اس ترجمے میں جگہ جگہ تبدیلیٔ اسلوب طرزِ تحریر کا احساس بھی ہوتا ہے لیکن اس کی ایک خاص وجہ ہے وہ یہ کہ یہ ترجمہ لفظی ہے اور چونکہ خود اصل کتاب میں مختلف مصنفوں کی مختلف تحریروں سے استفادہ کیا گیا ہے اس لیے لازمی طور پر ترجمے میں بھی وہ اسلوب در آئے ہیں۔ مثلاً اصل کتاب میں کہیں "روح الارواح" سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کہیں تحریر کا ماخذ کشف المحجوب ہے تو کہیں قشیری۔ اب ذرا ان کے تراجم کو بھی دیکھ لیجیے:

(۱) "ظاہر کا کعبہ پتھروں کا ہے ہور باطن کا کعبہ اسرار کا۔ وہاں
خلق طواف کرتے ہیں، جہاں خالق کے کرم ہور مدد چوپھیرا پھرتے
ہیں وہاں مقام ہے ابراہیم خلیل کا، یہاں مکان ہے رب جلیل
کا۔ وہاں ایک چشمہ ہے زم زم، یہاں پیالے ہیں محبت کے
دم بدم۔ وہاں حجر اسود ہے، یہاں نور احمد ہے۔"
(روح الارواح)

(۲) "جس پتھر پر سال میں ایک بار خدا کی نظر ہوتی ہے۔ اس کی زیارت
کرنا فرض ہے تو دل طواف ہور زیارت کرنا اس تھی بہتر ہے کہ
دل پر ہر روز تین سو ساٹھ بار خدا کے لطف کی نظر ہے۔"
(کشف المحجوب)

(۳) "حضرت ابراہیم نے اپنے فرزند اسماعیل کوں کہے کہ میں سونا دیکھیا
جو تجھے ذبح کرتا ہوں۔ اسماعیل کہے اگر تم نکتیں نہ سوتے تو
ایسا نہ دیکھتے۔" (قشیری)

ان تینوں تراجم کی طرز اور خود میراں یعقوب کی طرزِ تحریر یا اسلوب بیان الگ الگ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی ایک جدا طرزِ نگارش رکھنے کے باوجود مترجم

ترجمے کے فن سے بخوبی واقف ہے اور ترجمے کی روح کو مجروح نہیں کر رہا ہے۔ اس ترجمے میں ہمیں وضع اصطلاحات کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ میراں یعقوب نے تصوف و شریعت کی اصطلاحات کو بھی اُردو کا جامہ پہنانے کی سعی کی ہے۔ مثلاً وحدت و دوئی کے لیے "ایک پنا" اور "دوپنا" کثرت کے لیے "بہوت پنا" عدم کے لیے "نین پنا" آدمیت کے لیے "آدمی پنا" خودی کے لیے "میں پنا"۔

مغلوں کی دکن میں فتحیابی کے بعد یعنی ۱۶۸۶ء کے بعد دکن کی ان ادبی روایات کا زوال شروع ہو جاتا ہے کیونکہ بیجاپور و گولکنڈہ ہی دکنی تہذیب کے آخری مراکز رہ گئے تھے۔ بیجاپور ۱۶۸۵ء میں اور گولکنڈہ ۱۶۸۶ء میں تسخیر کرلیا گیا۔ اس طرح ایک تہذیب ختم ہوگئی اور اب شمال وجنوب کی حدود مٹ کر ایک نقطۂ اتصال پر آگئے اور دکنی شاعر و مفکر ذہنی کش مکش کا شکار ہونے لگے کہ کون سا راستہ اختیار کریں۔ قاضی محمود بحری (۱۷۱۷ء) نے اس کا اظہار یوں کیا ہے:

بحری کوں دکھن یوں ہے جیوں تن کو دمن ہے
پس تن کوں ہے لازم جو دمن چھوڑ نہ جانا

یہی وہ احساس ہے جس کا شکار دکن ہو چکا تھا۔ اگر ایک طرف ذوقی، بحری اور ہاشمی وغیرہ دکن کی گرتی ادبی و تہذیبی دیواروں کو سنبھال رہے تھے تو دوسری طرف دلی دکنی ریختہ کا نیا معیار سخن پیش کر رہے تھے۔ یہ کش مکش ہمیں اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دہوں میں بھی نظر آتی ہے۔ باقر آگاہ نے ۱۸۰۵ء میں ایک مثنوی گلزار عشق لکھی جس میں رضوان شاہ اور روح افزا کے قصّے کو فارسی نثر سے دکنی اُردو میں منظوم کیا گیا۔ اس کے دیباچے میں باقر آگاہ لکھتے ہیں:

"اگر جاہلان بے معنی و ہرزہ داریانِ لایعنی زبان دکن پر اعتراض اور "گلشن عشق" "علی نامہ" پر اعتراض کرتے ہیں اور جہل مرکب سے نہیں جانتے کہ جب لگ ریاست سلاطینِ دکن قائم تھی زبان اونکی درمیانے اونکے خوب رائج اور طعن و شماتت سے سالم

تھی .... جب شاہانِ ہند اس گل زمینِ جنت نظیر کو تسخیر کرلے،
طرزِ روزمرۂ دکنی نہج محاورہ ہند سے تبدیل پائے۔ تاآنکہ رفتہ رفتہ
اس بات سے لوگوں کو شرم آنے لگی اور ہندوستان میں مدت
تک زبانِ ہندی کہ اوسے برج بھاکا کہتے ہیں رواج رکھتی تھی اگرچہ
لغت سنسکرت اونکی اصل اصول اور مخزنِ فنون فروغ و اصول ہے،
پیچھے محاورۂ برج میں الفاظ عربی وفارسی بتدریج داخل ہونے لگے
اور اسلوب خالص کو اوسکے کھونے لگے جب سے اس آمیزش کے
یہ زبان "ریختہ" مسمی ہوئی۔"

۱۸۲۴ء میں ایک حاکم انگریز نے منشی محمد ابراہیم سے "انوارِ سہیلی" کا "بعینہ زبان دکنی میں ترجمہ" کرنے کی فرمائش کی تو ترجمے کے بعد دیباچے میں منشی محمد ابراہیم نے اعتراف کیا:

"اس کا ترجمہ زبان دکھنی میں دشوار ترین امورات کہا چاہیے
اور مجھ سے زبان عوام ترک ہوکر مدت مدید گزرے۔ اب اسکا اعادہ
بہت مشکل ہے۔"

مختصر یہ کہ اب دکن کی ادبی روایت جنگ مغلوبہ لڑتی نظر آتی ہے۔ ◆◆

اُردو میں ہائیکو نگاری

ڈاکٹر مرزا حامد بیگ

اردو دنیا میں اس وقت جاپانی صنفِ سخن "ہائیکو" اردو قبول کے نازک دور پر ہے۔ ہمارے ہاں نزولِ تنقید کے عدم وجود نے اس اہم مرحلے پر مفروضوں اور غلط فہمیوں کا جنم لیا ہے۔ جو اور شعری توانائیوں کے اکارت چلے جانے کا خیال، بھرپور مکالمے کا طالب۔ لہٰذا میں اس تحریر میں سنجیدہ مکالمے کے آغاز کے طور پر چند مفروضے اور غلط فہمیاں نیز ان کے پیدا کردہ بنیادی الجھنیں زیرِ بحث لانے کے متلاشی ہیں:

۱۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ تصور پایا جاتا ہے کہ ہائیکو جاپان کی سب سے مقبول اور صنفِ سخن ہے۔ جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں۔

۲۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہائیکو کے پہلے مصرعے میں پانچ، دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ یعنی ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدرِ دو صوتی آہنگ، ان سے بڑا ہوتا ہے۔

۳۔ یہ بھی ایک مفروضہ ہے کہ اُردو میں ہائیکو کا تعارف محض گذشتہ بیس پچیس برس قبل کا قصہ ہے۔

۴۔ ہمارے بعض شعراء نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ محض تین مصرعوں کی ایک صنف ہے اور جس طرح چاہیں تین مصرعے موزوں کر کے ہائیکو لکھی جا سکتی ہے۔

۵۔ اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ اُردو میں محض بحرِ متقارب یعنی :

۵ : فعلن فعلن فع

۷ : فعلن فعلن فعلن فع

۵ فعلن فعلن فع

اس صنف کا قریب ترین وزن و آہنگ ہے۔

۶۔ پھر یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ (ہائیکو نے موضوع کے اختصاص خصوصاً مناظرِ فطرت سے) جاپانی لوگوں نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرف رجوع کیا اور ہمارے لیے ویسا ممکن ہے۔

۷۔ ہمارے چند ناقدین کو یہ غلط فہمی بھی ہے کہ ہائیکو ایک ہی طویل لائن میں لکھی جاتی ہے۔

جاپانی شاعری کی مختصر ترین صنفِ سخن "ہوک کو" ہے، جس نے بعد میں (۱۸۹۰ء) "ہائیکو" نام پایا۔ یہ درحقیقت ملایا کے شعرا کی ایجاد ہے، جو طویل نظم (ہائی کائی) کی تشبیب کے طور پر پانچویں صدی عیسوی تک جاپان میں پھلی پھولی۔ یہ الگ قصہ ہے کہ آج ملایا کے شعرا اس صنف کے نام سے بھی آشنا نہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جاپان میں ہائیکو کی مقبولیت کے باوجود یہ الگ سے کوئی صنف نہ تھی بلکہ "ہائی کائی" (طویل نظم) کا ابتدائیہ حصہ، یعنی پہلا بند ہوا کرتی تھی۔ "ہوک کو" کے معنی بھی شعرِ اولیٰ کے ہیں۔ جیسے ہماری غزل کا مطلع، جو غزل کی پہلی کڑی ہے۔ یا جس طرح عربی شاعری میں غزل، قصیدے کی تشبیب کا حصہ تھی اور بعد میں ایک الگ صنفِ سخن کے طور پر پھلی پھولی۔

جاپانی ہائیکو مقفیٰ نہیں، معریٰ ہوتی ہے۔ نیز پوری بات کہنے کے بجائے صرف اشاروں یا ادھورے جملوں سے کام لیا جاتا ہے۔ مصرعوں کے بیچ شاعر کے پیدا کردہ معنوی ابعاد کو ہائیکو کا قاری اپنے گیان دھیان کے ذریعے پورا کرتا ہے اور یوں شاعر کے تخلیقی عمل میں شراکت دار بنتا ہے۔

"ہوک کو" (ہائیکو) کے پہلے معلوم اور قابلِ ذکر شاعر سوکان (۱۴۵۸ء-۱۵۴۶ء) کے بعد جاپان میں بھی چھٹی صدی عیسوی کے اختتام تک "ہوک کو" بطور ایک صنفِ سخن یا شعرِ اولیٰ

کے اپنے عروج تک پہنچ کر مقبولیت کھو بیٹھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں (چند ایک استثنائی مثالیں چھوڑ کر) جاپانی شعرا نے "ہوک کو" کے بغیر طویل نظمیں لکھیں اور یا پھر "بنٹن" (Bantun) کی صنف پر توجہ دی۔

مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی تا سترہویں صدی عیسوی کے اوائل تک جاپان میں "بنٹن" اور "ہوک کو" خال خال ہی لکھی گئیں جس کا واحد سبب یہ تھا کہ طویل نظموں میں "بنٹن" اور "ہوک کو" کی جگہ ایک اور قدیمی مختصر صنفِ سخن "تنکا" نے لے لی۔ "تنکا" کو "واکا" بھی کہا جاتا ہے تنکا یا واکا کے ۳۱ ارکان ہیں جو ۵-۷-۵-۷-۷ کی ترتیب سے آتے ہیں۔[۱]

"ہوک کو" کو بطور ایک صنفِ سخن دوسرا عروج باشو کے طفیل سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں ملا۔ جب بقول ایک جدید جاپانی شاعر اور ناقد کازوساتو "جاپانی معاشرے میں تاجرانہ کلچر عروج پر تھا"۔[۲] "ہوک کو" کے پہلے بڑے شاعر باشو کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسا (Issa) اور بوسون (Buson) نے ہوک کو نگاری میں شہرت پائی۔

انیسویں صدی میں "ہوک کو" کو تیسری بار نظریہ ساز شاعر ماساؤکا شیکی نے ۱۸۹۰ء میں عروج دلایا اور اسی زمانے میں "ہوک کو" نے طویل نظم (ہائی کائی) سے الگ ہو کر "ہائیکو" کے نام سے باقاعدہ صنفِ سخن کا درجہ پایا۔ لیکن اب ہائیکو کو مغرب کی جدید شعری اصناف کا سامنا تھا۔ خاص طور پر فری ورس (آزاد نظم) نے ہائیکو کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ جاپان کے بڑے شعرا نے آزاد نظم کو "گینڈیشی" کے نام سے اپنانا شروع کر دیا۔ بے شک دوسری جنگِ عظیم (۱۹۴۱ء) تک ہائیکو عوام میں مقبول رہی لیکن خالصتاً ادبی درجہ بندی میں اس صنف کا شمار دوسرے یا تیسرے درجے پر کیا جاتا تھا۔ جاپان اور چین کی جنگ (۱۹۳۰ء) کے دوران جاپان سرکار نے عوام میں حب الوطنی کا جذبہ ابھارنے کی خاطر ہائیکو شعرا کو جنگ کی حمایت پر مجبور کیا۔ چند ایک نے حکومت کا ساتھ بھی دیا البتہ ہائیکو ایسوسی ایشن، کیوسو یونیورسٹی کے عدم تعاون کے سبب اس کے لگ بھگ ایک درجن شعرا گرفتار ہوئے۔ یہی صورت دوسری جنگِ عظیم (۱۹۴۱ء) کے دوران پیش آئی۔ لیکن ان وقوعوں کا تجزیہ عوام میں مقبولیت اور ادبی درجہ بندی کی دو الگ الگ سطحوں پر کرنا چاہیے۔ ہمارے ناقدین ان دو الگ الگ سطحوں کو باہم گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ نتیجہ

برآمد کرتے ہیں کہ ہائیکو اس دور میں درجہ اوّل کی صنفِ اظہار تھی۔[۳]

بیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں خالصتاً ادبی درجہ بندی میں "تنکا" اور "گینڈیشی (Genadashi) سرفہرست تھیں۔ آرتھر ویلی (۱۸۸۹ء۔ ۱۹۶۶ء) مترجم "جاپان کے نوہ ڈرامے" نے معاصر جاپانی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے تنکا کے متعلق لکھا تھا:

"جاپانی شاعری کا حُسن اس فن کارانہ پختگی سے عبارت ہے جس سے
اُن کے ہاں خیال اور آواز کے امتزاج کو ایک مخصوص شعری پیکر میں
ڈھال دیا جاتا ہے۔ تنکا (Tanka) جاپانی شاعری کی بحور میں
یوں سما جاتا ہے جیسے پارہ جھریوں میں بھ جائے۔"

صنفِ "تنکا" کی اس بے مثال کامیابی کو دیکھتے ہوئے ۱۹۴۰ء میں "جدید ہائیکو انجمن شعرا" کا قیام عمل میں آیا، جس نے سطے شدہ پروگرام کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کرتے ہوئے روایتی ہائیکو کے تین مصرعوں میں جدید دور کی رنگا رنگی کو سمونا چاہا اور موسم کے متعلقات کو یکسر ترک کرنے کا کام کیا تو ہائیکو کی حالت مزید زبوں ہوگئی۔

اس وقت گینڈیشی (آزاد نظم) کے مقابلے میں ہائیکو اور تنکا کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو کسی زمانے میں تھی۔ یہی حالت تنکا کی صنف میں شعرا کی اجتماعی کوششوں بعنوان "رینگا" کی ہے۔ متعدد شعرا کی اجتماعی کوششوں یعنی تنکاؤں کے مجموعے کو رینگا کہتے ہیں۔

ادبی سطح پر روایتی اصنافِ سخن از قسم "تنکا" اور "ہائیکو" کے مقابلے میں گینڈیشی (آزاد نظم) کی مقبولیت اور کامیابی کے اسباب پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ عالمی سطح پر آزاد نظم کی مقبولیت اور چلن کو دیکھتے ہوئے جاپان کے پیشہ ور شعرا نے اسے اپنایا۔ گینڈیشی کے ارکان کی کوئی مقررہ تعداد نہیں۔ نظم کے اختصار یا طوالت پر بھی کوئی قید نہیں یعنی ہیئت کے اعتبار سے اسے نظمِ آزاد کہہ لیں۔

کسی بھی صنف کی اہمیت اور مقبولیت کو جانچنے کا واحد پیمانہ ادبی جرائد ہی ہوتے ہیں۔ جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا زوساتو کے مطابق اس وقت گینڈیشی سب سے مقبول صنفِ اظہار ہے۔ جس کے ہر سال لگ بھگ نو سو جرائد شائع ہوتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر ہائیکو ہے، جس

کے سات سو اور تنکا کے لگ بھگ چھ سو جرائد ہر سال شائع ہوتے ہیں۔ لیکن مقبولیت بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ اہمیت کے اعتبار سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ہائیکو کی صنف پیشہ ور شعراء کے ہاں بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہائیکو کے زیادہ تر شعراء کسان، انجینیر، اساتذہ اور گھریلو خواتین ہیں۔ جاپان کے بڑے ادبی جرائد میں گینڈیشی (نظم آزاد) اور اخبارات کے ہفتہ وار ایڈیشنوں میں ہائیکو اور تنکا جگہ پاتی ہیں۔

جاپان ثقافتی مرکز کے شائع کردہ اُردو ہائیکو کے تین مجموعے بغور دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہائیکو کا انتخاب کرتے وقت تین مصرعوں پر مشتمل ہائیکو ہی کا انتخاب کیا گیا۔ یعنی ہائیکو کے انتخاب میں کلاسیکی مکتبِ فکر کو فوقیت دی گئی۔ جب کہ جاپان میں چار اور پانچ مصرعوں پر مشتمل ہائیکو بھی لکھی گئی

دوسری بات یہ کہ ان تین مصرعوں پر مشتمل منتخب ہائیکو سے یہ قطعاً طے نہیں ہوا کہ لازمی طور پر ہائیکو کے پہلے دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بات ہم نے کیسے طے کر لی کہ ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ ان سے بڑا ہوتا ہے؟

جاپان کے اکثر ہائیکو شعراء کے ہاں تین مصرعے اس ترتیب سے مختلف صوتی آہنگ کے بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ بعض شعراء کے ہاں پہلا مصرعہ دوسرے اور تیسرے مصرعے سے طویل ہے اور کہیں تینوں مصرعے برابر یعنی ہم وزن۔ یہی نہیں بلکہ بعض شعراء نے تو اٹھارہ تا بیس صوتی آہنگ بھی برتے ہیں۔ یوں یہ بات طے ہے کہ قدیم اور جدید جاپانی ہائیکو میں ہیئت کی سطح پر کوئی چیز مشترک نہیں، جس سے اُردو ہائیکو شعراء کے لیے کوئی اصول سازی ممکن ہو۔

اب آیئے اس اہم معاملے کی طرف، جسے اُردو کے نظریہ ساز ہائیکو شاعر ڈاکٹر محمد امین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ کلاسیکی مکتبِ فکر کے مقابلے میں جاپانی شاعر اور ناقد ہے کی گو دو نے چار مصرعوں کی ہائیکو کو رواج دیا جو پانچ، پانچ، تین پانچ (۵-۵-۳-۵) کی ترتیب میں اٹھارہ صوتی آہنگ کی حامل ہائیکو تھی۔[۲۴]

یوں یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ہیئت کی سطح پر ہے کی گو دو کی اس بغاوت کے بعد

نری ورس سے متاثر ہوکر جاپان کے نئے شعرا نے جو ہائیکو لکھی وہ پانچ مصرعوں تک چلی گئی اور صوتی آہنگ بھی مرضی سے چُنے گئے۔

اس صورت حالات میں ہمارے ناقدین کا وثوق کے ساتھ یہ کہنا کہ یہ محض تین مصرعوں کی منفی اظہار ہے، قطعاً درست نہیں۔ اسی طرح یہ بھی کس نے طے کیا کہ ہائیکو محض اسما پر مشتمل ہوتی ہے، یا یہ کہ ہائیکو کا اختتام بہرصورت اسم پر ہونا چاہیے؟ جاپان سے اس کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہائیکو کا اختتام اسم، فعل یا حرف پر ہو سکتا یعنی کلمے کی کوئی بھی صورت اختتام پر برتی جاسکتی ہے۔

اب آیئے ہائیکو کے اُردو میں چلن، آغاز کی طرف ہمارے محققین اور ناقدین کی تحریروں میں یہ غلط فہمی جڑیں کرچکی ہے کہ اُردو میں طبع زاد ہائیکو کے اولین نمونے بھارت کے نظم گو شاعر قاضی سلیم نے تحریک دہلی، بابت جولائی ۱۹۶۶ء میں پیش کیے۔ لگے ہاتھوں قاضی سلیم کے ہائیکو بھی دیکھتے چلیں:

(۱)

آج تم = فاعلُن ـــ ۳

میری یادوں کا اثاثہ ہو = فاعلاتن فعلاتن فَ = ۹

کچی فصل کا مالک ہوں میں = علاتن فعلاتن فعلُن = ۹

(۲)

عکس جو ڈوب گیا = فاعلاتن فعلُن = ۷

آئینوں میں نہیں = فاعلاتن فع = ۶

آنکھوں میں اُتر کر دیکھو = لاتن فعلاتن فعلن = ۸

(قاضی سلیم)

یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہمارے ہاں قاضی سلیم (۱۹۶۶ء) سے بھی پندرہ برس قبل سید احمد اعجاز ہمایوں لاہور، بابت جولائی ۱۹۵۱ء میں اُردو کے پہلے ہائیکو نگار شاعر کے طور پر سامنے آئے۔ ہمایوں کے اس شمارے میں ان کی دو ہائیکو شائع ہوئیں۔ جن میں سے ایک ماخوذ اور دوسری طبع زاد ہے۔ البتہ اس وقت تک ہائیکو سے مخصوص اوزان، بحور یا سلیبل کا نظام ان پر واضح نہ تھا۔ یہی

صورت قاضی سلیم کی مندرجہ بالا دونوں ہائیکو میں بھی دیکھی جاسکتی ہے' اب ملاحظہ ہو سعید احمد اعجاز کی ہائیکو :

جھوٹا دل

پوچھا یہ دل سے میں نے گزرتی ہے کس طرح ؟
اور دل نے یہ کہا : " شاداب سیبِ سُرخ ہو بُستاں میں جس طرح "
لیکن یہ جھوٹ تھا

(ماخوذ ، سعید احمد اعجاز)

بیگانگی

چُرا لیتا ہے آنکھیں
مرے غم سے تبسّم
گزر جاتے ہو یونہی مرے نزدیک سے تم

(طبعزاد ، سعید احمد اعجاز)

درحقیقت ہمارے ہاں ہائیکو کا چرچا اُس وقت ہوا جب جنوری ۱۹۳۶ء میں شاہد احمد دہلوی نے ماہنامہ ساقی دہلی کا جاپان نمبر شائع کیا۔ اُردو میں ہائیکو کے اولین ناقدین کے طور پر منصور احمد اور فضل حق قریشی کے نام نمایاں تر ہیں۔ گو اُس دَور میں نیاز فتحپوری اور کلیم الدین احمد نے بھی ہائیکو کو سراہا۔

منصور احمد نے ہائیکو کا تعارف کرواتے ہوئے لکھا:

" ہاکو (ہائیکو) نظمیں دُنیا بھر میں سب سے چھوٹی نظمیں ہیں۔ ان میں الفاظ کی بھرمار نہیں ہوتی۔ سترہ ارکان کے تین مصرعوں پر نظم ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن پڑھنے والے کے لیے بین السطور میں تخیّل کا ایک دفتر پنہاں ہوتا ہے۔"[۵]

فضل حق قریشی نے ہئیت پر بات کرتے ہوئے بتایا:

"اس لفظ کے صرف تین مصرعے ہوتے ہیں اور تینوں مصرعوں کے ہجوں" کی کل تعداد سترہ مقرر ہے یعنی پہلے میں پانچ، دوسرے میں سات اور تیسرے میں پھر پانچ۔"[9]

اُردو میں ہائیکو کی صنف کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے میں حمید نظامی (بانی نوائے وقت گروپ) کو اوّلیت حاصل ہے۔ حمید نظامی نے ہمایوں لاہور، ماہ نامہ اکتوبر ۱۹۳۸ء کے صفحہ ۵۵ اور ۶۰ پر "جاپانی" کے عنوان سے سات ترجمہ شدہ ہائیکو شائع کیے۔ ان ہائیکو کو اشاعت کی غرض سے تراجم عنایت کرتے وقت حمید نظامی نے تین مصرعوں کی پابندی نہیں کی۔ بہت ممکن ہے ان کی ترجمہ کردہ ہائیکو کو کتابت کرتے وقت کاتب نے یہ کارستانی دکھائی ہو یا حمید نظامی کی ترجمہ کردہ ہائیکو کلاسیکی ہئیت کی حامل نہ ہوں۔ لیکن یہ ہیں ہائیکو۔ اس لیے کہ جن شعرا کے تراجم پیش کیے گئے ہیں وہ ہائیکو شعرا ہیں۔

ایک سوال

تم تنہا خزاں کے پہاڑ کو کیسے عبور کر سکو گی؟
وہ تو اس وقت بھی بڑا دشوار گزار تھا
جب ہم دونوں اکٹھے وہاں گئے تھے

(امی نیاشہ ۔ حمید نظامی)

میری محبّت

میری محبّت اُس گھاس کی طرح ہے جو پہاڑ کی گہرائیوں میں پوشیدہ ہے
اگرچہ یہ روز بروز بڑھ رہی ہے لیکن کسی کو اس کا علم نہیں

(کاکن شو / حمید نظامی)

گُلِ لازوال

دنیا میں صرف انسان کا دل ہی ایک ایسا پھول ہے
جو کبھی نہیں مرجھائے گا

(کاگن شو / حمید نظامی)

وہ صبح

میں جانتا ہوں کہ دن بہت جلد ختم ہوجائے گا
اور رات واپس آجائے گی
اس کے باوجود مجھے اُس صبح سے کتنی نفرت ہے جو
مجھے یہاں سے چلے جانے کا حکم دے گی

(ہیاکوزن شو / حمید نظامی)



اے تیزی سے گرنے والی شبنم!
کیا میں اس ذلیل زندگی کو تجھ سے دھوسکتا ہوں؟

(باشو / حمید نظامی)



اے جھینگر!
تیری مسرور آواز سے
کسی کو شک بھی نہیں گزر سکتا کہ تو بہت جلد مرجائے گا

(باشو / حمید نظامی)

حمید نظامی کی ترجمہ شدہ درج بالا ہائیکو اگر ہیئت کی سطح پر کسی خاص مکتب فکر کی
[...] دکھائی نہیں دے رہی تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ جاپانی تراجم میں ہائیکو ایک
[...] لائن، مصرعے کی صورت لکھنے کا رواج بھی رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اصل جاپانی متن [...] انگریزی
[...] صورت حمید نظامی کے سامنے ایک طویل لائن میں آیا ہو۔

اپریل ۱۹۳۸ء میں ہائیکو کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے کے بعد حمید نظامی نے [...]
[...] ساتھ ہائیکو کے متعدد ترجمے کیے۔



جب یہ امر واقع ہے
کہ ہر ذی روح
بالآخر موت کا شکار ہوگا
تو جب تک دم میں دم ہے
آؤ ہم عیش کریں

(نام ندارد/ حمید نظامی۔ ہمایوں، جنوری ۱۹۴۰ء)

محبوب سے

تم بادلوں میں چمکنے والی
بجلی کے مانند ہو!
جب میں تمھیں دیکھتی ہوں تو سہم جاتی ہوں
اور اگر نہ دیکھوں تو اداس رہتی ہوں

(نام ندارد/ حمید نظامی۔ ہمایوں، مارچ ۱۹۴۰ء)

پہلی بار یہ ترجمہ بغیر عنوان کے شائع ہوا تھا۔ عنوان کے ساتھ اسی ترجمے کو ہمایوں دہلی، بابت جون ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۵۰ پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔



اے کاش! میرے بعد
آنے والی نسلیں
ہرگز ہرگز عشق کے دام میں
گرفتار نہ ہوں
آہ! میری محبت کا انجام

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، مارچ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۳۱)



یہ خواب کی ملاقاتیں
کتنی یاس انگیز ہیں
جب دفعتاً بیدار ہوکر
میں اِدھر اُدھر دیکھتا ہوں
تو کچھ بھی نظر نہیں آتا



اگرچہ تم مجھ سے
پرسوں ملے تھے
اور کل اور آج بھی
تاہم میں تم سے کل پھر
ملنا چاہتا ہوں

(نام ندارد / حمید نظامی۔ ہمایوں، جولائی ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۸۰)

درج بالا تراجم میں بھی ہیئت کی پابندی نہیں کی گئی محض شعری حُسن کی ترسیل مقصود ہے۔ اسی طرح ہائیکو کا ایک ترجمہ میراجی سے بھی یادگار ہے:



ہرکارہ ستیاں سے لایا
جوہی کے پھولوں کی ڈال
اور سندیسہ بھول گیا

یہ تو ہوئے اولیت کے معاملات اب اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ ہمارے محققین اور ناقدین نے محض بحرِ متقارب یعنی :

فِعلُن فِعلُن فَع	:	۵
فِعلُن فِعلُن فِعلُن فَع	:	۷
فِعلُن فِعلُن فَع	:	۵

اور بحرِ خفیف مسدس یعنی : فاعلاتن مفاعلن فِعلُن، کو ہی اُردو ہائیکو کے لیے مناسب کلاسیکی وزن و آہنگ خیال کیا۔

اب اگر ۵-۷-۵ کے صوتی آہنگ ہی برتنے ہیں اور ۱۷ ارکان ہی کی جستجو ہے تو یہی دو بحور کیوں؟ بحرِ ہزج اور بحرِ رمل کیوں نہ برتی جائے؟؟

بھارت کے شاعر ناوک حمزہ پوری نے اپنے ہائیکو میں بحرِ ہزج برتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

درد پڑی سی	مفاعلن فع
وشا سنوں میں گھڑی	مفاعلن فاعلن
رواں صدی بھی	مفاعلن فع

	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	ذَ — رو — پَ — دی — سی
۱۷ ارکان	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷
	و — شا — س — نو — مے — گ — ری
	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	ر — وا — ص — دی — بی

ناوک کی اس ہائیکو میں لفظ "وشاسنوں" کا نونِ غُنّہ ، "گھری" کی ہائے مخلوط ، "رواں" کا نونِ غُنّہ اور "بھی" کی ہائے مخلوط تقطیع میں نہیں۔

اب آیئے اُن دو شعراء کا بھی کچھ ذکر ہوجائے ، جنھیں اُردو ہائیکو لکھنے والوں میں اہم شمار کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے محسن بھوپالی نے بحرِ متقارب کو برتا ہے۔

بچھڑی پھر مل کر	فعلن فعلن فع
آخر کب تک رہ سکتی	فعلن فعلن فعلن فع
شبنم پتوں پر	فعلن فعلن فع

	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	بچ — ڑی — پر — مل — کر
۱۷ ارکان	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷
	اا — خر — کب — تک — رہ — سک — تی
	۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵
	شب — نم — پت — تو — پر

محسن بھوپالی کی اس ہائیکو میں "بچھڑی" اور "پھر" کی ہائے مخلوط اور "پتوں" کا نونِ غنّہ تقطیع سے خارج ہے۔ جب کہ دوسرے مصرعے میں لفظ "تھی" کی کمی بُری طرح کھٹکتی ہے۔ اصولاً یہ لائن یوں ہونا چاہیے تھی۔ "آخر کب تک رہ سکتی تھی" اسے عجزِ بیان نہیں ، لیکن عروض کی پابندیاں تو رکاوٹ کھڑی کر ہی رہی ہیں۔

اب دیکھیے بھارت کے نظریہ ساز شاعر کرامت علی کرامت کی ایک ہائیکو :

زندگی ہے کیا	فاعلات فع
پوچھتی ہے شاعری	فاعلات فاعلن
آگہی ہے کیا	فاعلات فع

۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵	
زن — د — گی — ہ — کا	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ — ۶ — ۷	۱۷ ارکان
پو — چھ — تی — ہ — شا — ع — ری	
۱ — ۲ — ۳ — ۴ — ۵ - ۶ — ۷	
آ — گ — ہی — ہ — کا	

کرامت کی اس ہائیکو میں لفظ "ہے"، جو تینوں مصرعوں میں موجود ہے، کی یائے مجہول، "پوچھ" کی ہائے مخلوط اور "کیا" کی یائے مخلوط تقطیع سے باہر ہیں۔

کرامت علی کرامت کی اس ہائیکو کو بحرِ رمل کے سالم و محذوف و مجحوف ارکان سے بھی تقطیع کر کے دیکھ لیتے ہیں :

زن — د — گی — ہے — کا	فاعلاتن فع
پو — چ — تی — ہے — شا — ع — ری	فاعلاتن فاعلن
آ — گ — ہی — ہے — کا	فاعلاتن فع

بحرِ رمل میں بھی ہائے مجہول، ہائے مخلوط اور یائے مخلوط تقطیع سے باہر ہیں۔

یہ بات تسلیم کہ ان تینوں شعرا کو رعایت مل سکتی ہے اور ہمارے عروضی نظام میں اس نوع کی چھوٹ ملتی آئی ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لیکن بات وہیں رہی کہ ہم کلی طور پر کامیاب نہیں ہوئے۔

ان مجبوریوں کے پیشِ نظر، نزدیک ترین آہنگ کی تلاش میں سرگرداں، ہمارے ایک نوجوان شاعر رفیق سندیلوی نے کارکردن کے مصداق مجھے اپنی دو ہائیکو عطا کیں اور مجھ سے

اس بات کی تائید چاہی کہ اُردو ہائیکو کے لیے کیوں نہ یہ پیمانہ مقرر کرلیا جائے:

۱- دو حرفی سلیبل الگ الگ ہو۔ اس لیے بھی کہ جاپانی زبان ایک طرح سے ٹیلی گرافک زبان ہے اور اُس کا منفرد ذائقہ بھی اُردو ہائیکو میں برقرار رکھا جائے۔

۲- اِس اہتمام کے باوجود ۵-۷-۵ ارکان کی ترتیب رہے۔

۳- آہنگ بھی نہ ٹوٹنے پائے۔

اب اس پیمانے پر بھی ان کی عطا کردہ دونوں ہائیکو پرکھتے ہیں۔ آپ بھی دیکھیے:

ہر ستارے میں	فعلن فعلن فع
اکثر باتیں ہوتی ہیں	فعلن فعلن فعلن فع
تیرے بارے میں	فعلن فعلن فع

آخرالذکر دونوں دعاوی بجا، لیکن ستارے کے لفظ میں تشدید ہے۔ یوں دو دو سلیبل الگ الگ کیوں کر رہے؟

اب رفیق سندیلوی کی دوسری ہائیکو دیکھیے:

بابرکت ہے دن	فعلن فعلن فع
جالی والے آنگن پر	فعلن فعلن فعلن فع
بوندوں کی کن من	فعلن فعلن فع

پہلے مصرعے میں پہلے فعلن کی ساؤنڈ "بابر" اور دوسرے فعلن کی ساؤنڈ "کت" بنتی ہے۔ جبکہ لفظ "بابر۔کت" نہیں، "بابرکت" ہے۔ اس میں فعلن کا "لُن" جھول رہا ہے اور "کنو" کی ساؤنڈ دے رہا ہے۔ یعنی ہم یہاں بھی ناکام ہی رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ دو حرفی سلیبل الگ الگ رکھا تو جائے لیکن رکھے کون؟

ان ناکامیوں کے بعد آہنگ کے سلسلے میں کیوں نہ جاپانی ہائیکو کے اُستاد باشو سے رجوع کریں۔ بیٹ کے نظام کے تحت استاد باشو کی اصل جاپانی ہائیکو دیکھیے:

کو م نو نا ک	. — — . —
تو کی وا ہتا گُن	— . . — . —
او می نائے شی	. — — . —

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اُستاد باشو کی ہر لائن قطع ہوتی ہے یعنی یہ ایک تصور ہی یہاں رد ہوا کہ ہائیکو ایک لائن میں لکھی جا سکتی ہے۔ یقیناً نہیں۔ یا کم از کم استاد باشو ہمیں یہی بتاتے ہیں۔

دوسری اہم بات یہ کہ استاد باشو کی اس ہائیکو کا وزن ہے:

فاعلن فعل
فاعلاتن فعلن
فاعلن فعل

تیسری اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ اس ہائیکو میں ارکان تو سترہ ہی ہیں لیکن ہائیکو میں الگ الگ نہیں ٹھہرتے۔ سو الگ الگ ارکان رکھنے والی بات بھی ویسی نہیں، جس طرح کہ ہم تصور کرتے ہیں۔

اب دیکھیے ایک اہم جاپانی شاعرہ چی یو کی اصل جاپانی ہائیکو:

کو	م	بو	سو	ری	— . — — .
رو	کیو	وا	دو	کما	— . — — . — — . —
ری	آتا	یو	رے		— . — — .

اس ہائیکو کا وزن بھی وہی ہے جو اُستاد باشو کے ہاں ملتا ہے، یعنی:

فاعلن فعل
فاعلاتن فعلن
فاعلن فعل

ظاہر ہے کہ اسے بھی ایک لائن میں نہیں لکھا جا سکتا۔ ہر مصرع قطع ہوتا ہے۔ اُستاد باشو اور چی یو، دونوں عظیم ہائیکو نگار درج بالا آہنگ کی راہ دکھاتے ہیں، لیکن ہم نے اس سے قبل ادھر بھی توجہ نہیں کی۔

ہمارے پچھلے پُرانے ناقدین کے طفیل اب یہ غلط فہمی عام ہے کہ ہائیکو کے موضوع کے اختصاص، خصوصاً مناظرِ فطرت کے حوالے، جاپانی شعرا نے زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرف رجوع کیا۔ سو ہمارے بھولے ہائیکو شعرا نے مناظرِ فطرت کی پیش کش کا فارمولا سامنے رکھا اور لکھ لکھ کر انبار کر دیے۔

محض موسم کے ذکر اذکار کے حوالے سے بھی جاپانی ہائیکو کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ہمارے موسم اپنی آمد اور روانگی سے اُس طور مطلع نہیں کرتے، جس طرح کہ جاپان میں۔ ہمارے ہاں گل وبلبل باہم دیکھنے کو کب ملے؟ ہماری غزل کے روایتی شعرا نے اُن کا ذکر بعینہٖ یوں کیا جیسے ریاض خیرآبادی نے خمریات کی شاعری کی اور چکھ کر نہیں دیکھی۔ اور جہاں موسم کے بیان میں بھی جعل سازی جنم لے گی، وہاں اس کے پھلنے پھولنے کے امکانات معلوم۔

یاد رکھنے کی بات ہے کہ جاپان کہنہ روایات سے جُڑا ہوا ملک ہے۔ اُن کا ہر فرد، خواہ وہ کسی بھی سماجی مرتبے پر فائز ہو، اپنے صدیوں پُرانے شجرے سے باہر نہیں جھانکتا۔ جاپان کا مذہب شنتو ہے یعنی وہ دیوتاؤں کے راستے کے مُسافر ہیں۔ اُن کا یہ سفر صرف اس دُنیاوی زندگی تک محدود ہے۔ دوسرے جہان کا ان کے ہاں کوئی تصوّر نہیں۔ اس لیے عاقبت سنوارنے کا اُلجھیڑا اُن سے کوسوں دور ہے۔

سماجی اور مذہبی سطح پر اُن کی زندگی کا قرینہ ہمارے شب و روز سے یکسر مختلف بلکہ بعض معاملات میں اُلٹ ہے۔ مثلاً اس دنیاوی زندگی میں وہ جواب دہ ہیں "تن نو" کے سامنے جو شہنشاہ ہے اور اس کا حکم رعایا کا عمل۔ شہنشاہ، جو "تن نو" ہے اور آسمانوں تک اس کی بادشاہت قائم و دائم۔

جاپانی لوگ مادر سری اور پدر سری اصولوں سے بہت فاصلے پر جیتے ہیں۔ جب کہ ہند کا باسی دھرتی سے جُڑا ہوا ہے اور مُسلم، آسمان کی طرف دیکھتے ہوئے دھرتی کو محض اپنی گذرگاہ شمار کرتا ہے۔ جاپان کے ہائیکو شاعر کو زمین اور آسمان کے بیچ میں رہنا ہے اور وہ حافظۂ ذات سے منسلک ہے۔ وہ مذہبی اعتبار سے "شنتو" ہے، لیکن گوتم بُدھ کے بیان کردہ زندگی کرنے

نے آٹھ اصول اُسے یاد ہیں۔ لہٰذا وہ مشاہدہ ذات کی گواہی کو سب سے بڑی گواہی مانتا ہے۔ دلیری، حیا اور نیک نامی کے تین پیمانوں پر اس کی کُل کو پرکھا جا سکتا ہے۔

اس کے بطون سے جب گواہی ملتی ہے کہ حُسن مکمل ہوا اور حُسن کا نقل رہ گیا تو وہ ایک لمحے کی تاخیر کے بغیر خودکشی کرلیتا ہے۔ کچھ یہی سبب ہے کہ اعداد و شمار کے اعتبار سے جاپان میں دنیا بھر کے مقابلے پر خودکشی کا رجحان زیادہ ہے۔ اکثر قدیم ہائیکو شعرا علیم شستہ و مدرسین شاہی خاندان کی نمائندگی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔

اب ذرا جاپانی ہائیکو شعرا کا مقابلہ اُردو ہائیکو کی نئی صنف میں اوّلیت کا سہرا اپنے سر منڈھوانے کی خواہش میں ہلکان شعرا سے کریں تو کیا نتیجہ نکلے گا؟ ہمارے ہائیکو شعرا میں سے کتنے ہیں جو "کرم یوگ" کی کیفیات سے واقف ہیں؟ اور کون ایسا ہے جو "تسلان تازہ" کے کیف سے سرشار ہے؟

ان کیفیات میں رنگی ہوئی موسمی تبدیلیوں کے حوالے سے بات کرنے کے لیے جاپانی زبان میں کم و بیش پانچ ہزار الفاظ موجود ہیں، جنھیں وہاں کا ہائیکو نگار دھیرج کے ساتھ کاٹ کر اپنی ہائیکو مکمل کرتا ہے۔ اب اس کے مقابلے میں اُردو زبان کی بے بسی کا اندازہ لگائیے۔

درحقیقت ہائیکو کے باب میں ہمارے شعرا کی کوششیں اکارت اس لیے بھی گئیں کہ انھوں نے جاپانی ہائیکو سے مخصوص آہنگ کو نا روا بوجھ گردانا۔ پھر یہ کہ ہمارے کچھ ناقدین اسے باقاعدہ ایک شعری صنف مانتے ہیں اور کچھ ثلاثی کی طرح کی چیز۔ ہائیکو مقفیٰ نہیں معریٰ ہوتی ہے لیکن ہمارے بعض شعرا یہاں بھی کھُل کھیلے، یعنی قوافی برتے گئے۔ اسی طرح اُردو میں بعض ہائیکو مردّف ہیں اور بعض غیر مردّف۔ سب سے اہم بات یہ کہ جاپانی زبان کا آہنگ شمار کرنے والا تہجی رکن (Syllable) ہمارے بحور والے نظام سے یکسر مختلف ہے۔ اُردو میں دو رکنی یا اڑھائی رکنی مصرعے شاذ ہی دکھائی دیتے ہیں اور یہی معاملہ جاپانی شاعری میں اعجاز دکھاتا ہے۔ یوں جاپانی ہائیکو کی نقل کرتے ہوئے اُردو میں محض پیچیدہ کاریگری ہی ممکن ہے۔ کھینچ تان کر ہم جو بھی نتائج سامنے لائیں، اسے ہائیکو نہیں کہا جا سکتا۔

مختصر یہ کہ ہم نے اس صنف پر بے خبری میں ہاتھ ڈالا یا بہ الفاظ دیگر ہم اس صنف کو

اختیار کرنے کے اہل ہی نہ تھے۔ دوسری زبانوں کی اصناف کے چناؤ کی کوئی نہ کوئی معنویت اور جواز ہونا چاہیے۔ کیا ہمارا "ماہیا" کسی طور بھی ہائیکو سے کمتر دکھائی دیتا ہے؟

ہمارے جعفر طاہر نے "ہفت کشور" میں کتنا زور صرف کیا اور کس درجہ کمال کے کینٹوز رقم کیے۔ لیکن کیا یہ کامیابی ہمارے ہاں برگ و بار لاسکی؟ یہی صورت انگریزی کی شعری صنف لمرک (Limric) کی ہے آج لمرک کے حوالے سے اُردو میں نذیر احمد شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا نام ہمیں یاد نہیں۔ فرانسیسی صنفِ سخن ترائیلے کو اُردو میں لکھنے والے ہمارے بڑے بڑے شعرا تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے یا تادیر اس کے ساتھ نباہ نہ کرسکے۔ احمد ندیم قاسمی جیسے بڑے شاعر نے ۴۴۔۱۹۴۳ء میں اُردو کے اولین ترائیلے لکھے، لیکن جلد ہی اس مصنوعی پن سے اُکتا گئے۔ یہی صورت اُردو میں "سانٹ" کی ہے۔ لے دے کر ایک آزاد نظم (فری ورس) اُردو میں کامیاب شمار کی جاسکتی ہے اور تصدق حسین خالد کو اس ضمن میں اوّلیت حاصل ہے لیکن نظم آزاد کو منوانے کے لیے بھی میراجی، ن۔م۔راشد، مجید امجد، ظہور نظر اور اختر حسین جعفری کے قدکاٹھ کا شاعر درکار ہے۔

ایزرا پاؤنڈ جیسا نابغہ ۱۹۱۰ء میں فٹز جیرالڈ کے تراجم (رباعیات عمر خیام) کی معرفت مشرق کی طرف جھکا اور بھگت کبیر کے چند دوہوں کا ترجمہ کرنے کے بعد اُس نے کینٹوز لکھنے کا آغاز کیا تو اس کے کینٹوز (پاؤنڈ کی طویل ترین نظم، جو ہومر کے رزمیہ "اوڈیسی" کے ماڈل پر تخلیق کی گئی) میں "کہت کبیر" کی گونج صاف سنائی دی اور جب اُس نے جاپانی شاعری کے تراجم کیے تو ہائیکو لکھنے کا تجربہ بھی انگریزی میں کیا۔ لیکن کیا اتنا بڑا نابغہ، انگریزی میں مشرقی لحن یا ہائیکو کو رواج دے پایا؟ پھر یہ ہمارے اپنی سی ٹکّی لگائے جانے والے کیا بیچتے ہیں؟

حواشی

۱۔ گُلِ صد برگ، مرتبہ: سوزوکی تاکیشی، مترجم: محمد رئیس علوی، مطبوعہ: دائرہ اُردو لائف فاؤنڈیشن اوساکا، جاپان، طبع اوّل: اپریل ۱۹۸۹ء

۔ مقالہ "شاعری اور جاپانی لوگ" از کازوساتو، ترجمہ: جمیل یوسف، مطبوعہ: "ادبیات" اسلام آباد
بابت جولائی تا اگست ۱۹۸۷ء

"ہائیکو کے بارے میں" از جمیل جالبی، ڈاکٹر، مطبوعہ: "ادبیات" اسلام آباد، بابت جنوری تا مارچ
۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۳

۱۰ ۔ "جاپانی ہائیکو کا ہیئتی مطالعہ" از محمد امین، ڈاکٹر، مطبوعہ: "اوراق" لاہور، بابت جون جولائی
۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۹

۱۱ ۔ بحوالہ "ساقی" دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۲۴

۱۲ ۔ بحوالہ "ساقی" دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۳۲

تبصرے

کتاب : **خواجہ نظام الدین اولیاء**

مصنف ۔ عبدالرحمان مومن

ناشر ، قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز نئی دہلی

قیمت : ۱۲۰ روپے ، صفحات : ۲۷۰

زیر نظر تصنیف کو سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی سیرت وکمالات پر منظر عام پر آنے والی چند اہم علمی کاوشوں میں شمار کیا جائے گا۔ اس میں مصنف نے خواجہ نظام الدین اولیاء کی تعلیم وملفوظات اور سیرت وشخصیت کو کتاب وسنت اور آثار صحابہ وتابعین کے آئینے میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر دستیاب دیگر تحریروں سے جو بات اس تصنیف کو ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی ماخذ کے علاوہ پہلی بار دو اہم بیرونی ماخذوں سے استفادہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں امام عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ ہجری) کی کتاب الزہد والرقائق اور شیخ ابو عبدالرحمن السلمی (متوفی ۴۱۲ ہجری) کی طبقات الصوفیہ۔

مقدمہ اور آٹھ ابواب میں منقسم اس کتاب میں ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے فروغ ، خواجہ نظام الدین اولیاء کے ابتدائی ایام ، خواجہ کا طریقۂ وعظ وارشاد ، ان کی تعلیمات ، ملفوظات ، سلطان جی کی جامعیت ، ممتاز خلفاء ومریدین اور نظامی تعلیم کی عصری معنویت سے بحث کی گئی ہے۔ ان تمام ابواب کو آٹھ سے دس تک مختلف ذیلی عنوانات میں تقسیم کرکے جس مبسوط انداز میں مصنف نے تصوف کی ماہیت اور اہمیت سے بحث کی ہے اس میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل ہے۔ وہ سماجی علوم میں تحقیق کے میدان میں معروف مقام تو رکھتے ہی

ہیں۔ اس کے علاوہ انھیں اس دور کی بعض نابغۂ روزگار شخصیات کی صحبت سے فیض اٹھانے کا شرف بھی حاصل رہا ہے جن میں مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نور اللہ مرقدہ اور مولانا شاہ ابوالحسن فاروقی طاب ثراہ کے نام سر فہرست ہیں۔ ان بزرگوں کی محبت و شفقت نے مومن صاحب کو ... مزاج اور جذبہ بخشا ہے۔

مقدمے میں تصوف کے آغاز اور وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف آرا سے گزر کر تصوف کی کتاب و سنت سے مطابقت ثابت کرتے ہوئے مصنف نے تصوف اور اس کی طرف سے عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے۔ انھوں نے تصوف اور بدعت کے درمیان باریک فرق کو احداث فی الدین اور احداث للدین کے تصور سے واضح کیا ہے۔ اول الذکر عبارت ہے اسلام میں کسی بُرے طریقے کے رائج کرنے سے جب کہ احداث للدین کی عکاسی اسلام میں کسی اچھے طریقے کو رائج کرنے سے ہوتی ہے اور اسے جائز و مستحسن قرار دیا گیا ہے۔

آخری باب میں مصنف نے اس عہد میں دنیا کو درپیش مسائل کی روشنی میں تصوف اور حضرت نظام الدین اولیاء کی تعلیمات کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے اور ان تعلیمات کے ملّی، سماجی، طبی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ زبان و بیان میں سنجیدہ اور علمی انداز اوّل تا آخر برقرار رکھا گیا ہے۔

کمپوزنگ، طباعت اور ٹائٹل سازی میں ناشر کی خوش ذوقی جھلکتی ہے۔

سہیل احمد فاروقی

کتاب: **نشور واحدی، شخصیت اور فن**

مصنف: محمد ارشد خاں

ناشر: نصرت پبلشرز، لکھنؤ

صفحات: ۳۱۹ قیمت: ۱۵۰ روپے

زیر تبصرہ کتاب دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر گورکھپور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔

کتاب سات ابواب پر منقسم ہے جس میں نشور صاحب کی شخصیت، حیات اور ان کے فن کا احاطہ کیا گیا ہے۔ نشور صاحب مشرقی یوپی کے ان علمی خانوادوں سے تعلق رکھتے ہیں جنھوں نے تراث، تہذیب اور علم و فن کی روایتوں کو بہر نوع باقی رکھا ہے۔ مشاعروں کی رونق ان کی وجہ سے زندہ تھی، ان کا انتقال اپنے ساتھ ایک شستہ اظہار و انداز فن بھی لے گیا۔

ضرورت تھی کہ کسی ادارے سے ان پر تحقیقی کام ہوتا۔ ڈاکٹر ارشد قابل مبارک باد ہیں کہ انھوں نے نشور صاحب جیسے بے نیاز و بے ہمہ فن کار پر لکھنے کو ترجیح دی اور وہ بھی ایسے زمانے میں جب لکھنؤ کی چکن، مرادآباد کے برتن اور فیروزآباد کی شیشہ گری پر تحقیقی کام زیادہ مفید اور قابلِ تحسین سمجھا جاتا ہے۔

خود مصنف نے نشور صاحب کی شاعری کے چار دَور متعین کیے ہیں۔

پہلا دور ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک

دوسرا دور ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۷ء تک

تیسرا دور ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۹ء تک

چوتھا دور ۱۹۵۹ء سے ۱۹۸۲ء تک

انھوں نے ہر دور کی خصوصیات بھی گنوائی ہیں۔ جو ہر دَور کے نمایندہ اور مشہور اشعار بھی دیے ہیں، حالانکہ اس انتخاب میں کافی گنجائش تھی پھر بھی اس میں نشور صاحب کے بہت سے وہ اشعار آ گئے ہیں جو زبان زد خاص و عام ہیں۔

کتاب کے باب سوم "جدید شاعری کا اجمالی جائزہ" کی چنداں ضرورت نہیں تھی، نشور کے فن غزل گوئی، ان کی نظم نگاری اور ان کی نثر نگاری والے ابواب محنت اور خلوص سے لکھے گئے ہیں، کتابیات، انٹرویو اور پھر چند خطوط کے اضافے نے کتاب کو اور وقیع بنا دیا ہے۔

کتابت و طباعت نصرت پبلشرز کی روایت برقرار رکھے ہوئے ہیں، اُمید ہے طلباء اور کتب خانے اس کتاب کو خوش آمدید کہیں گے اور یہ کتاب، نشور صاحب پر آیندہ لکھنے والوں کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔

شیخ محمد اسماعیل

نام کتاب : **اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ**

مصنف : عبدالوارث خاں

ناشر : اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی   قیمت : ۱۵۰ روپے

جیساکہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ یہ ایسے ادارے کی تصنیفی و تحقیقی خدمات کے جائزے پر مبنی ہے جسے 'اسلامی تحقیق کے میدان میں عام طور پر سنگ میل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ کتاب کے مؤلف عبدالوارث خاں نے اس کے مواد کی بنیاد اپنے تحقیقی مقالے کو بنایا ہے جس پر انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مؤلف نے ندوۃ المصنفین کی خدمات کے ضمن میں جو ابواب قائم کیے ہیں وہ ہیں تفسیر و علوم قرآنی، حدیث اور علوم حدیث، تاریخ اسلام، صوفیاء اور تصوف اور دیگر علوم۔ ان ابواب کے علاوہ سولہ صفحات پر مشتمل ایک باب 'ندوۃ المصنفین کی مختصر تاریخ' کے عنوان سے بھی شامل کتاب ہے جس سے ندوۃ المصنفین کے قیام کے پس منظر اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

جب مغرب کی مادی تہذیب اسلام کی روحانی تہذیب کی حریف بن کر ابھری تو نہ صرف یہ کہ عقلیت پسندی عالمی سطح پر اہل اسلام کے عقیدے و ایمان کو متزلزل کرنے لگی بلکہ تہذیب نو نے اپنی برق پاشیوں سے ان میں سے بیشتر کے ذہنوں کو خیرہ بھی کیا۔ برصغیر ہندوپاک اس تہذیبی یلغار سے بھلا کیسے محفوظ رہ سکتا تھا۔ جہاں سلطنتِ مغلیہ کے زوال نے مسلمانوں کے ایمان وعقیدے کے ساتھ ساتھ ان کی روایات و اقدار پر بھی شب خون مارا تھا۔ آفریں ہے ملت کا درد رکھنے والے اُن بزرگوں پر جنھوں نے فاتح قوم کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور ان کے اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے خود اپنے ماضی سے اپنے مسائل حل کرنے کا عزم کیا۔ گویا مغرب کی تہذیبی اور فکری یورش کا مقابلہ ہمارے اکابرین نے دو مناہج پر کیا۔ ایک کا تعلق دارالعلوم دیوبند، ندوۃ العلماء لکھنؤ، مظاہر العلوم سہارن پور جیسی دینی درس گاہوں کی تاسیس سے ہے اور دوسرے منہج کا سلسلہ جو اگرچہ زمانی اعتبار سے بعد کے مرحلے کا ہے، علمی مراکز، تحقیقی اور تصنیفی اداروں

کے قیام سے جا ملتا ہے اور اس سلسلے کی حالیہ ترین کڑی ندوۃ المصنفین ہے جس کے بانیان میں مفتی عتیق الرحمان، مولانا حفظ الرحمٰن اور مولانا سعید احمد اکبرآبادی جیسے رفقاء دارالعلوم دیوبند کا نام سرفہرست ہے۔

مؤلف نے اس بات کا خاص التزام رکھا ہے کہ ہر باب کے تحت شائع کردہ تعارف نیز ما کے تعارت وتبصرے کے اختتام پر ندوۃ المصنفین کے ترجمان ماہنامہ برہان میں شائع ہونے والے مضامین کی فہرست زمانی ترتیب سے دے دی جائے۔ اس طریقۂ کار نے زیر نظر کتاب کو ایک اچھے توضیحی اشارے کی حیثیت دے دی ہے۔ عبدالوارث خاں کی یہ پہلی کاوش حاشل موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے یقیناً حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

رسالہ

جامعہ

خصوصی اشاعت

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

جلد نمبر ۹۶
شمارہ نمبر ۷ - ۱۲
جولائی - دسمبر ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک)	۸۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک)	۱۰۰ روپے
(غیر ممالک سے)	۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت :

(اندرون ملک)	بارہ سو روپے
(غیر ممالک سے)	۲۵۰ امریکی ڈالر

رسالہ **جامعہ**

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبد اللطیف اعظمی ● مطبوعہ : برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(پہلی جلد)

شخصیت، مذہبی فکر، تعلیمی فکر

ترتیب

اداریہ ۷

الف : شخصیت، سوانح، آثار

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر	شورش کاشمیری	۹
مولانا آزاد اور البیرونی	ابوسلمان شاہ جہاں پوری	۴۳
سرسید، ابوالکلام اور علی گڑھ	ضیاء الحسن فاروقی	۵۵
آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور، سرسید کا اثر	آئن ہنڈرسن ڈگلس / ترجمہ: مظہر مہدی	۷۵
آزاد اور محمد علی	مشیر الحسن	۸۹
آزاد کا طریقِ زیست، منتخب اور متروک راہیں	اعجاز احمد / ترجمہ: مسعود الحق	۱۰۱
مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات	مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواسع	۱۲۳
مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقائق	اختر الواسع	۱۴۸
بیگم ابوالکلام آزاد	سادتہ ذکی	۱۵۸

ب : مذہبی فکر

دورِ جدید کا داعیِ قرآن	اخلاق حسین قاسمی	۱۶۶
مولانا آزاد کا تصورِ دین	زبیر شاداب خاں	۱۷۷

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت	الطاف احمد اعظمی	۲۰۸
مولانا آزاد، مذہب اور مسلمان	اشفاق محمد خاں	۲۵۶

ج: تعلیمی فکر

مولانا آزاد، تعلیمی افکار	سلامت اللہ	۲۶۳
مولانا آزاد کا نظریۂ تعلیم	عبداللہ ولی بخش قادری	۲۷۲
مولانا آزاد کا تصورِ تعلیم	معین الدین	۲۸۱
مولانا آزاد کا نظریہ۔ تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم	اشفاق احمد عارفی	۲۹۳

اداریہ

ہند اسلامی تہذیب کی جو روایت گیارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک کے طویل عرصے پر پھیلی ہوئی ہے، اس کے فکریہ حوالوں میں ایک اہم حوالہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی تشکیل اور ارتقا کے ہر دور میں متنازعہ رہی۔ اس کی بابت جو رائیں قائم کی گئیں ان کی نوعیتوں کے اختلاف سے قطع نظر کم سے کم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخصیت ایک غیر معمولی انسان کی تھی۔ اپنی بصیرت کی گہرائی اور شعور کی وسعت کے لحاظ سے مولانا اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ ان کی شخصیت کا سب سے بڑا وصف ان کی طبیعت کا ٹھہراؤ، ان کا تحمل اور توازن تھا۔ انتہا پسندانہ رایوں کی بارش میں بھی انھوں نے ضبط کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ ہمیشہ اپنی وضع پر قائم رہے۔ جذباتیت کا وہ راستہ کبھی اختیار نہیں کیا جس نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں طرح طرح کی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ہماری اجتماعی تاریخ میں ایسے کئی موڑ آئے جہاں اچھے اچھوں کے لیے ہوشمندی سے کام لینا اور جذبات کے سیل سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا ممکن نہ ہوسکا۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے تمام فیصلے صحیح نہیں تھے چنانچہ اپنی کوتاہیوں کا احساس خود انھیں بھی ہوا۔ لیکن کبھی بھی اپنے اندازوں کی غلطی کے باوجود مولانا نے اپنے کسی عمل کا ناقص جواز ڈھونڈنے یا اپنی لغزشوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ان میں صبر کی بے پناہ طاقت تھی چنانچہ یہ پیمانہ بعض دوستوں پر اعتماد کے ٹوٹنے سے بھی چھلکا نہیں۔ موج کوثر میں مولانا کی سیاسی اور فکری زندگی کا محاسبہ کرنے کے بعد شیخ اکرام اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ "مولانا کو خدا نے غیر معمولی قابلیت، جرأت، عزم اور ذہانت سے بہرہ ور کیا تھا اور انھوں نے ہماری فکری اور سیاسی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اپنے مخالفوں کا نقطۂ نظر سمجھنے میں ان سے شاید غلطیاں ہوئیں ـــــ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اختلاف کی حالت میں بھی وہ ایک بلند اخلاقی سطح برقرار رکھتے تھے۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی، جو یقیناً اُن کے غالی عقیدت مند نہیں، ۱۹۴۸ء یعنی تقسیم ہند کے فوراً بعد جب تلخ سیاسی مباحث کی یاد ابھی تازہ تھی (اور مخاطبین میں خان عبدالغفار خاں کے صاحبزادے خان عبدالغنی شامل تھے) ایک صحبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اپنے مخالفین، خصوصاً مسلم لیگ کے لیے گلہ شکوہ کا شائبہ بھی زبان پر نہیں۔ سب کا ذکر یکساں خوش دلی سے۔ بلکہ پاکستان کے حق میں

بجائے شکایت وشماتت، طنزو تعریض کے اُلٹا کلمۂ خیر، اور کچھ اس قسم کے الفاظ کہ اب جب کہ وہ ہو چکا ہے تو ہم سب کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ وہ طاقت ور رہے۔"

مولانا کی کتاب ہماری آزادی (India Wins Freedom) کا مطالعہ ان کے اس تاثر کے پس منظر میں کیا جائے تو ایک عجیب وغریب انسانی ڈرامے سے پردہ اُٹھتا ہے۔ اس تماشے میں حزن و نشاط، مایوسی اور کامرانی کی کیفیتیں آپس میں گڈمڈ ہوگئی ہیں۔ مع ان تیس صفحات کے جو مولانا نے مہر بند اور محفوظ کروا دیے تھے، راقم الحروف کو اس پوری کتاب کے ترجمے کے دوران (اورینٹ لونگ مین پبلشرز کے لیے) یہ احساس بھی ہوا کہ مولانا کے بارے میں اب وہ دُھند چھٹتی جا رہی ہے جو مولانا کے عہد کی اجتماعی صورت حال نے پیدا کی تھی۔ پچھلے کئی برسوں میں بہت سے نئے حقائق سامنے آئے ہیں اور آزادی کی کہانی میں کئی نئے ابواب کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں مولانا کی دوربینی، ان کی دراکی، ان کے تہذیبی اور تاریخی تصوّرات کی معنویت کا ایک نیا زاویہ رونما ہوا ہے۔ مولانا کے مخالفین اور معترضین اب اپنی رایوں پر پھر سے نظر ڈالنے لگے ہیں۔

رسالہ جامعہ کی اس خصوصی اشاعت کو آزاد فہمی کی ایک نئی سطح تک رسائی کی کوشش کہا جا سکتا ہے۔ یہاں مدلّل مداحی، اور رنجش ،خندہ ہائے بیجا، دونوں سے احتراز کیا گیا ہے۔ حسب سابق اس نمبر کی تیاری میں بھی ہمیں اپنے رفیقوں، جناب نذیر حسن زبیری، ڈاکٹر تجمل حسین خاں، جناب اشہد عالم سے مدد ملی ہے۔ ہمیں یہ نمبر دو حصّوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ مضامین کے تنوع اور اس شمارے کے حجم کی وجہ سے یہ فیصلہ ناگزیر تھا۔ ہم رسالہ جامعہ کے قارئین کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور چلتے چلتے یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آزاد نمبر کے دوسرے حصّے کی اشاعت سے وہ تصویر ایک حد تک مکمل ہو جائے گی جس کا ایک نامکمل خاکہ پہلے حصّے کے مضامین سے آپ کے ذہن میں بھی مرتب ہوا ہوگا۔

شمیم حنفی

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر

شورش کاشمیری

چہرہ مہرہ

قد طویل نہ قلیل، متوسط القامت، اکہرا بدن، نازک الجثہ، سرخ و سپید رنگ۔ بڑی بڑی آنکھیں، متحرک اور روشن۔ آخری عمر میں رنگ دار عینک کے شیشے ان کا غلاف تھے۔ اس طرح پیشانی کی شکنوں اور آنکھوں کی لہروں سے پتہ چلانا مشکل تھا کہ ان کے ذہنی پس منظر میں کیا ہے؟ چہرہ کتابی، ڈاڑھی کچی، آواز میں جمال و جلال، مجسم کے حسن طبیعت اور رعب کے سوز دروں کی تصویر، طبیعت باغ و بہار، فطرت کم آمیز، مزاج میں سطوت، عوام سے بے نیاز، ان سے ملنا جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ اس حد تک خلوت پسند کہ تنہا آئے اور تنہا چلے گئے۔ فقر و استغنا کے پیکر اور صبر جمیل کا مجسمہ۔ کئی کئی دن مہمان شرف ملاقات سے محروم رہتے۔ گفتگو کے بادشاہ، علم کے بحر، بیدا کنار خطابت کے شہسوار، قلم کے ایسے دھنی کہ بہ قول رشید احمد صدیقی الفاظ کو ربوبیت و نبوت کا جامہ پہنا دیتے اور دماغ سوچنے کے بجائے پوجنے کی طرف چلا جاتا۔ اردو زبان کے سب سے بڑے خطیب (Orator) لیکن مجمعوں سے نفور، سفر کے دلدادہ، سیاست دانوں میں عبقری، حافظہ بے پناہ، کتابوں کے دوست، مطالعے کے مجنون، قرن اول کے ذو دماغ مسلمانوں کی تصویر، عیب بینی اور عیب چینی سے متنفر، قرآن کے مفسر، کلام اللہ پر بہ قول حسن نظامی اتنا عبور کہ مصر و شام کے علمائے جدید بھی اس گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے سے معذور، آزادی کی جدوجہد کے سالار، گمشدہ اسلاف کی یادگار، مستقبل کے نباض،

چال میں طنطنہ، ڈھال ہمہمہ، بولتے تو پھول جھڑتے، مطالب کے فرشش پر الفاظ کا رقص، چاروں طرف سحر پھیل جاتا۔ وجدان جھومنے لگتے، ساعت موتی رولتی۔ ۱۸۵۷ء کی خونخواری کے بعد ۱۹۱۰ء میں اسلام کی پہلی آواز جس نے مسلمانوں کی پلکوں سے نیندیں اُتاریں اور ان کے کانوں کا جھومر بن گئی، ان کے دلوں کا نگینہ اور ان کے دماغوں کا سفینہ ہو گئی لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی دو عظیم ہستیوں میں ایک اقبالؔ تھا جو بے بصر عقیدت کی بھینٹ ہو گیا۔ دوسرا ابوالکلام تھا جو حصولِ آزادی کے آخری ایام میں مسلمانوں کی غضب ناک نفرت کا شکار رہا۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی ہر زبان میں اس کو گالی دی۔

وہ اُردو زبان کا سب سے بڑا خطیب، سب سے بڑا ادیب اور سب سے بڑا سیاست داں تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین کے الفاظ میں اُردو زبان کی ایسی کوئی گالی نہ تھی جو مسلمانوں نے اپنے اس سب سے بڑے محسن کو نہ دی ہو، وہ گالیاں کھاتا اور دُعا دیتا رہا۔

بود و ماند

مولانا کے والد ہندوستان آئے تو ابوالکلام چھ سات برس کے تھے۔ وہ پہلے بمبئی میں ٹھہرے۔ جہاں ان کے والد نے پریل میں زمین کا ایک ٹکڑا لے کر مسجد بنوائی۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا خام احاطہ تھا، وہاں اقامتی فلیٹ بنوانا چاہتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد کلکتہ چلے گئے۔ کنگ اسٹریٹ میں کرائے کا مکان لے کر رہنے لگے اور وہیں ۱۹۰۰ء میں انتقال کیا۔ اس طرح بمبئی کی جائداد کا پلاٹ چوپٹ ہو گیا پھر کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ اس جائداد کا حشر کیا ہوا؟

مولانا آزاد نے الہلال نکالا تو ۱۴ رپن لین کلکتہ ہی میں دفتر اور مکان کرائے پر لیا۔ وہ چھوڑ دیا تو بالی گنج سرکلر روڈ میں اُٹھ آئے، یہ ایک عمدہ بنگلہ تھا، جب تک مرکزی کابینہ میں شامل ہو کر دہلی نہیں آ گئے، اسی بنگلے میں رہے۔ مولانا ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے کہ رپن لین کا مکان دو منزلہ تھا لیکن چھوٹا ہونے کے علاوہ بوسیدہ تھا۔ اوپر کی منزل میں مکانیت کم تھی اور نیچے کی منزل اتنی تاریک اور مرطوب تھی کہ ہر وقت پانی رِسا کرتا تھا۔" ملا واحدی لکھتے ہیں کہ مولانا دہلی میں تھے تو دریا گنج کے علاقے میں ہمدرد دواخانے کے مالک حکیم عبدالحمید کی کوٹھی کرائے پر لے رکھی تھی۔ مولانا کے اجداد کا

وہ پنڈت اور لال کنوئیں کے علاقے میں رہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے پہلے حکیم اجمل خاں کے ہاں شریف منزل بلیماران میں یا ڈاکٹر انصاری کے دولت کدے واقع دریا گنج میں ٹھہرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے بعد آصف علی سے تعلق خاطر ہوا تو ان کے ہاں کوچہ چیلاں میں ٹھہرنے لگے۔ وہ سنٹرل اسمبلی کے ممبر کی حیثیت سے ونڈسر پلیس نیو دہلی چلے گئے تو وہاں قیام کیا۔

جنوری ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے وزیر تعلیم ہوئے تو سرکاری بنگلہ مل گیا' پہلے ۲۲ پرتھوی راج روڈ پھر ۱۹ اکبر روڈ اور آخر میں ۴ کنگ ایڈورڈ روڈ پہ رہتے تھے' وہیں وفات پائی' اور جامع مسجد لال قلعہ کے مابین سرمد شہید کی اور مولانا شوکت علی کی قبر سے کوئی سو گز کے فاصلے پر پارک میں دفن کیے گئے' مزار کھلا ہے' لیکن اس کے اوپر سنگی گنبد کا طرہ ہے اور چاروں طرف پانی کی جدولیں اور سبزے کی روشیں ہیں۔

مولانا غلام رسول مہر نے اپنے نام مولانا کے خطوط اور اپنی کتاب غالب کے بارے میں مولانا کی بعض تحریرات کو نقش آزاد کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں "شاہجہاں آباد کے چند مناظر" کے تحت صفحہ ۳۰۹ پر تحریر ذیل ہے۔ (تلخیص)

"لال قلعہ اور جامع مسجد کے درمیان اب جو میدان ہے یہاں دلی کے سب سے زیادہ گنجان محلے آباد تھے' قلعہ کے لاہوری دروازہ سے جامع مسجد کی طرف اردو بازار تھا۔ خانم بازار بھی اسی طرف تھا' اسی حصے میں امراء کی بڑی بڑی حویلیاں تھیں' منشی ذکاء اللہ کا آبائی مکان قلعہ اور مسجد کے درمیانی حصے میں تھا' اس سارے علاقے کو انگریزوں نے ایکا ایکی بارود سے اڑا کر دیکھتی آنکھوں ویران کر دیا تھا۔"

مولانا آزاد کی آخری آرامگاہ ٹھیک اسی جگہ ہے۔

اے خاک پاک خاطر مہماں نگاہ دار
کیں نور چشم ماست کہ در بر کشیدۂ

خوراک

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد (صفحہ ۳۶۹ تا ۳۷۱) میں لکھا ہے*:

"مولانا اپنے معمولات میں وقت کے بڑے پابند تھے، خصوصاً کھانے اور
سونے کے اوقات میں خلل پڑنا گوارا نہ تھا۔ میری رفاقت کے زمانے میں
ان کی خوراک جتنے کے لحاظ سے کم نہیں، زیادہ کہی جا سکتی تھی۔ آخری دور
میں غذائیت کم ہو گئی، دوپہر کا کھانا موقوف ہو گیا۔ ڈھائی تین بجے چائے
اور ہلکا سا ناشتہ رہ گیا تھا۔ صبح تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے، ناشتہ
کرتے اور مرغ کی یخنی پیتے تھے، سات بجے پھر چائے اور ناشتہ ہوتا۔ عام
طور پر گوشت، مکھن اور بسکٹ ہوتے۔ مولانا کے سسرال کالن سٹریٹ
میں تھے۔ بسکٹ اسی علاقے میں بنتے اور آتے تھے۔ چائے کبھی لپٹن کی اور
کبھی بروک بانڈ ہوتی۔ عموماً خود بناتے تھے، گیارہ بجے دوپہر کا کھانا کھاتے،
دسترخوان پر چاول، سالن، بھاجی اور دال ہوتی۔ مٹھاس سے رغبت
نہ تھی۔ لیکن سرکے کے اچار کا شوق تھا۔ ہر کھانے میں سرکے میں گلی
ہوئی پیاز اور ادرک وغیرہ موجود ہوتی۔ اس کے علاوہ کڑوے تیل میں اٹھا
ہوا آم، سیم یا آولے کا اچار پسند کرتے تھے۔ کھانے کے بعد قیلولہ ضروری
تھا۔ دو اڑھائی بجے اٹھ جاتے، چائے پیتے۔ سہ پہر کی اس چائے میں بسکٹوں
کے علاوہ پھل خصوصاً کیلے ہوتے، رات کا کھانا جلد کھا کر دس بجے سو جاتے
کھانا وہی دن کے کھانے کی طرح ہوتا، رات صرف روٹی کھاتے تھے، انواع و
اقسام کے کھانوں کا شوق نہ تھا۔ چٹورپن سے نفرت تھی، سادہ غذا کھاتے،
جو کچھ سامنے آ جاتا خوشی خوشی سے کھاتے، کبھی کسی کھانے کی تعریف یا مذمت

---

* ملیح آبادی کلکتے میں مولانا کے ہاں تقریباً دس برس رہے لیکن باہمی روابط کی عمر ۲۸ سال تھی۔

نہ کرتے۔ اپنے باورچیوں سے بھی کسی زحمت میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک باورچی
ایسا تھا کہ جو ترکاری ایک دفعہ لے آتا وہی روز لاتا اور دونو وقت
پکاتا۔ ٹوکو تو اپنی مدافعت میں دیا کھیان دیتا۔ ایک دوسرا باورچی پنے
ہی ڈھنگ کا تھا۔ کھانے میں یا تو نمک ہی نمک یا پھر سرے سے نمک
غائب اور دونو حالتوں میں جواز موجود۔ ایک دفعہ مونگیر سے باورچی منگوایا
لیکن وہ کھانے پکانے میں کورا تھا۔"

۲۴۔ ۱۹۲۳ء میں مالی مشکلات شباب پر تھیں ادھر مولانا از حد نفاست پسند، صاحب ذوق،
نازک مزاج، شاہ خرچ آدمی تھے کہ جو کچھ ہو بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ ہو۔ سگریٹ قیمتی سے قیمتی پیا
کرتے تھے لیکن ان دنوں میں گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے، آنکھ کھولی تو سونے کا چمچ ہاتھ میں تھا
طرف دولت بکھری ہوئی تھی، اب بس ذہنی کوفت میں مبتلا تھے۔ لیکن مجال ہے کوئی شکن جبین پہ
ں ہو، یا دوسرے کو ان مشکلات کا احساس ہونے دیا ہو، ایک وضعداری اور خودداری میں ڈھلے ہوئے
نسان تھے۔ اس حالت میں بھی ہشاش بشاش رہتے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں:

"ان خشک دنوں میں ان کی بشاشت و ظرافت عروج پر تھی۔ دوپہر کا
کھانا مسور، ارہر یا مونگ کی اُبالی ہوئی دال اور تیع نکلے ہوئے چاول
تھے۔ جب دسترخوان اس طرح عسرت زدہ تھا تو ان کی زبان مختلف
کھانوں کے فضائل و صنعت پر کھلتی اور سامع حیرت انگیز معلومات کے
سحر میں ڈوب جاتا۔ آفت کے ان دنوں میں ایک روز مولانا محمد علی،
مولانا شوکت علی اور مولانا آزاد سبحانی وارد ہوئے، مولانا آزاد سبحانی
تو ان دنوں گاندھی جی کے چیلے تھے۔ ننگا سر، ننگے پاؤں، ڈاڑھی اور سر کے
بال کھچڑی، لنگوٹ بندھا ہوا، مولانا کی نفاست پسند طبیعت کے لیے
یہ حلیہ ناگوار تھا لیکن اس وقت وہ مہمان تھے اور مولانا کے لیے ان کی پذیرائی
اخلاق کا لازمہ۔ علی برادران نے تو پلاؤ، زردہ، قورمہ اور اسی طرز کے
دوسرے نواکہات کی فرمائش جڑدی۔ آزاد سبحانی نے کہا وہ مہاتما جی سے

اناج چھوڑنے کا عہد کر چکے ہیں، بہرکیف ان سے قطعی اجتناب ہے' ان کے
لیے کباب اور رس گلے منگوائے گئے ' ترشائی کبابوں کی ایک بڑی قاب
اور دو سیر رس گلے چٹ کر گئے "

اس مہمان نوازی کے لیے ایک پشاوری تاجر سے روپیہ قرض منگایا گیا اور ملیح آبادی ہی قرض لائے تھے۔ مولانا مدۃ العمر تنگ دست ہی رہے۔ عموماً قرض لے کر گزر بسر کرتے۔ قرض اس قسم کے عقیدتمندوں سے لیتے جو قطعاً غیر سیاسی ہوتے۔ قرضہ لوٹانے کا جو وعدہ کرتے اس سے ایک آدھ دن اِدھر اُدھر نہ ہوتے۔ ایک پنجابی کلکتے میں دودھ کا بیوپار کرتا تھا اس سے بھی تعلق خاطر تھا۔ کئی دفعہ اس سے قرض لیتے لیکن قرضے کی فرمائش کے ساتھ ہی اگلی تاریخوں کا چیک بھیج دیتے۔ لاہور میں ایک نوجوان ثناء اللہ ایک بڑے سینما کے مالک اور مشہور فلمساز ہیں' ان کے والد کلکتے میں بیوپاری تھے۔ مولانا اپنی ضرورتوں کے لیے ان سے بھی روپیہ منگواتے کبھی سو کبھی دو سو لیکن چیک ساتھ بھجوا دیتے۔ ان صاحب نے نیشنل بنک کا ایک چیک کیش ہی نہ کرایا وہ آٹوگراف کے طور پر کہ اس پہ نصف صدی گزر چکی ہے ان کے خاندان میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ قرض حسنہ کی معمولی معمولی رقموں کے بہت سے خطوط بھی ان کے پاس ہیں۔

ملیح آبادی لکھتے ہیں:

"مولانا صرف سیر چشم اور فیاض تھے بلکہ شجاعت و بہادری کا نمونہ تھے۔
ان میں فقر و فاقہ کا ذرہ برابر خوف نہ تھا' کتنی ہی عسرت ہو مہمانوں
کی مدارات میں فرق نہ آتا اور کوئی سائل خالی ہاتھ نہ جاتا۔ قرض لیتے'
بروقت ادائیگی کا انتظام نہ ہوتا تو اپنی قیمتی چیزیں فروخت کر دیتے' بسا
اوقات اس طرح اشیاء بیچ کر سائلوں کی مدد کرتے۔ اپنی عسرت کے
زمانے میں گھر سے باہر نہیں جاتے تھے لیکن جاتے تو کلکتے میں ٹیکسی پر
اور کلکتے سے باہر ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرتے "

منشی عبدالقیوم خطاط مراد آباد کے تھے' انھوں نے ترجمان القرآن کی خطاطی کی۔ روزنامہ الجمعیتہ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ساتھ اپنے ڈیڑھ سالہ قیام پر لکھتے ہیں کہ وہ مولانا کے ساتھ اکتوبر ۱۹۳۴ء سے مارچ ۱۹۳۶ء تک رہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"مولانا جس کوٹھی میں رہ رہے تھے، اس کا ماہانہ کرایہ دو سو روپے تھا، بالائی منزل میں خود رہتے۔ زیریں منزل ایک ترک عربی بے کوس کو سٹھ روپے ماہانہ کرایہ پر دے رکھی تھی، جہاں ان کی ایک کشمیری بیوی اور دو جوان لڑکیاں رہتی تھیں۔ ان سے جو کرایہ ماہانہ وصول ہوتا وہ ذاتی ضرورتوں میں کام آجاتا۔ مالک کو مدتوں سے کرایہ ادا نہیں کر رہے تھے۔ قرض کا بارگراں اور بڑی ہی عسرت کا دور تھا۔ خوراک کا سامان آٹا، دال، چاول، گھی، تیل اور مسالے روزانہ ایک دکان سے قرض آتا۔ ہر ماہ اس کا حساب ہوتا۔ ایک بنگالی معتقد کبھی کبھی اپنے گاؤں سے چھوٹی چھوٹی زندہ مچھلیاں لے آتا، کوٹھی میں ایک مختصر سا حوض تھا وہ مچھلیاں اس میں چھوڑ دی جاتیں، پھر دو تین روز نکالی جاتی تھیں، اسی طرح ایک اور معتقد کبھی بکرے کا گوشت دے جاتا اور کبھی مرغی کا اور اس طرح گوشت بچتا تھا، اندر کوئی خادمہ نہ تھی باہر صرف ایک بنگالی خادم سید علی نامی مامور تھا جو بازار سے معمولی سودا سلف لاتا، اس کے علاوہ وہ صبحدم چائے کے پانی کو جوش دے کر اوپر بھیج دیتا یا دال چاول تیار کرتا تھا۔ کچھ عرصے بعد مولانا کی خوش دامن کے توسط سے ایک بہاری بیوہ آگئیں اور وہ باورچی خانے میں کھانا تیار کر لیتیں۔ کھانا نہایت معمولی تھا۔ ترکاری میں عموماً تیل استعمال ہوتا، اپنے لیے مولانا خود چائے تیار کرتے تھے۔

مولانا کے متوسلین میں ایک بیگم، ان کی چھوٹی بہن، خوشدامن اور ابو نصر کے بیٹے نورالدین تھے، اس کے علاوہ مولانا کی بڑی ہمشیرہ ایک علیحدہ مکان میں رہتی تھیں لیکن ان کے کفیل بھی مولانا ہی تھے۔

مولانا کے پرائیویٹ سکریٹری محمد اجمل خاں آزاد ادب علی گڑھ کے ابوالکلام نمبر میں آپ کی گھریلو زندگی کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

۱۔ مولانا صبح کاذب کے وقت اٹھتے اور اپنی چائے خود بناتے تھے۔ انھیں

مطلقاً پسند نہ تھا کہ ملازم کو صبح کاذب کی چائے کے لیے تکلیف دیں۔

۲۔ مصری سگریٹ اور چائے کے فنجان ان کے مرغوبات میں سے تھے۔

۳۔ صبح اُٹھ کے دو نیم برشت انڈے ایک دو ٹوسٹ اور دودھ کی چائے پی کر کام میں لگ جاتے تھے۔

۴۔ وزارت میں آنے سے پہلے گیارہ ساڑھے گیارہ بجے دن بہت سادہ کھانا کھاتے۔ کلکتے سے باہر سفر میں ہوتے تو مختلف مصروفیتوں میں چائے کی پیالی اور چند نمکین بسکٹ کافی تھے۔

۵۔ وزارت کے دنوں میں دوپہر کا کھانا مچھلی کے دو تلے ہوئے ٹکڑے، خشکہ، قورمہ، دال، ترکاری تھا۔ ان دنوں روٹی نہیں کھاتے تھے۔ البتہ رات کے کھانے میں کبھی کبھار روٹی اور چوزے کا سالن کھا لیتے، ادھر سہ پہر کو چائے کے ہمراہ بھرے ہوئے سموسے ضرور کھاتے، قیلولہ ضرور فرماتے۔

۶۔ پھلوں سے کوئی رغبت نہ تھی، آخری عمر میں نارنگی کا عرق یا کسی پھل کی دو چار قاشیں سہ پہر کے ناشتے میں کھا لیتے تھے۔"

جہاں تک چائے کا تعلق ہے مولانا کی چائے نوشی کا ذوق غبارِ خاطر میں وائٹ جیسمین کے تذکرے سے شامل ہو گیا۔ مولانا اپنی چائے خود ہی تیار کرتے اور قید خانے میں بھی اس کا التزام رکھتے تھے۔

۱۹۵۶ء میں راقم الحروف دہلی گیا تو مولانا نے سہ پہر کے کھانے پر یاد فرمایا۔ کچھ اور لوگ بھی تعارف کے لیے مدعو تھے۔ وہ کھانا میزبان سے کم درجے کا تھا۔ مٹر چاول، ارہر کی دال، چھوٹے چھوٹے پھلکے اور قورمہ لیکن بوٹیاں انگلی کی پوروں کے برابر تھیں۔ اضافہ بس اتنا تھا کہ طعام میں انڈے کا حلوہ بھی تھا۔ مولانا نے تین چار چمچ چاول، آدھا پھلکا اور تھوڑا سا سالن کھایا۔ لیکن طعام کی سادگی پر کلام کی رنگینی اس طرح غالب تھی کہ دل و دماغ سیر ہو رہے تھے۔

پوشاک

مولانا خوش پوش انسان تھے۔ امام الہند کہلا کر بھی ان میں علما کی یبوست سی نہ تھی۔ ان کا لباس شرفا کا مشرقی لباس تھا۔ اس بارے میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ والد کی زندگی میں علما و مشائخ کا لباس پہنتے تھے۔ ہوش سنبھالا تو ترک کا یورپین لباس شروع کیا۔ عمامہ کی جگہ اونچی کالی ٹوپی، بہت اونچا سخت کالر، قمیص کے سخت کف، کھلے گلے کا سیاہ ٹرکش کوٹ، سفید پتلون اور پاؤں میں بوٹ۔ الہلال کے ابتدائی دور تک ہلکا عمامہ باندھتے رہے اور عبا و قبا کی جگہ شیروانی۔ کانگریس نے کھدر پہننا شروع کیا تو ابتداً کھدر اور گرمی سے دانے نکل آئے۔ عرصے تک بیمار رہے، پھر عادی ہو گئے۔ آخر کھلی قمیص، تنگ پائجامہ، چست شیروانی مستقل لباس ہو گئے۔ کوئی خاص تقریب ہو تو جبہ بھی کاندھوں پر ڈال لیتے تھے۔ بعض دفعہ شانوں پر شال رکھتے۔ کچھ دنوں ترکی ٹوپی استعمال کی۔ پھر کاکاب پہنا۔ آخر اونچی دیوار کی سیاہ قراقلی کو خاص کر لیا۔ نہایت جامہ زیب تھے۔ جے پوری گرگابی پہنتے یا سلیم شاہی جوتی۔ شاذونادر شو پہن لیتے، مذہبی تقریبوں میں عمامہ باندھتے۔ زمانۂ وزارت میں یورپ کا سفر کیا تو یورپین لباس کے بہت سے جوڑے ساتھ لے گئے اور وہاں پہنا کرتے تھے۔ ایک دفعہ سخت گرمی میں قراقلی پہن کے بیٹھے تھے پنڈت نہرو نے کہا "مولانا اتنی گرمی اور گرم ٹوپی کیا وہ آتش ہے؟" کہنے لگے "میرے بھائی محض وضع کی پابندی ہے۔"

انتقال کر گئے تو پتہ چلا کہ شیروانیوں ہی میں نہیں قمیصوں اور پائجاموں میں بھی پیوند لگے ہوئے ہیں۔ ان کی بعض تصویروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً کوٹوں کی وضع قطع تبدیل کرتے رہے۔ کبھی مصری، کبھی ترکی، کبھی عراقی، آخر میں شیروانی مستقل ہو گئی۔ شروع میں عینک لگاتے تھے۔ پھر سیاہ چشمہ چڑھا لیا۔ گویا آنکھیں ڈھانپ لی تھیں۔

عبادت

مولانا صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے لیکن اس باب میں ان کا مزاج علما کی رسمی عبادت سے مختلف تھا۔ وہ صوم و صلوٰۃ کو خدا اور انسان کا معاملہ سمجھتے اور اس سلسلے میں عوام کی سند کے قائل نہ تھے۔

ان کے نزدیک اسلام محض نماز و روزہ اور زکوٰۃ و حج ہی کا نام نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ بھی اسلام تھا۔ فرماتے :

"ہندوستان میں مشائخ کے خانقاہی سلسلوں کی بدولت صوم وصلوٰۃ کی رسمی پابندی اسلام کی اساس ہوگئی اور حجرہ نشینی ودم کشی "اہل اللہ" ہونے کی نشانی بن گئی۔ حالانکہ قرآن، نماز و روزہ کے علاوہ باطل کے خلاف جہاد وغزا، کا اعلان اور عدل وقسط کا فرمان بھی ہے۔ ہمارے مشائخ مرض سے بچھو تر کر کے اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ وہ تندرست ہیں، وہ سجدوں کی آزادی سے اس مغالطے میں ہیں کہ اسلام کو اقتدار حاصل ہے۔"

مولانا کو اپنے اللہ سے جو واسطہ تھا وہ ان کے آخری الفاظ سے ظاہر ہے "اچھا بھائی خدا حافظ۔"

اوّل اوّل رانچی میں نظر بند ہوئے تو وہاں انجمن اسلامیہ کی بنا ڈالی اور اس کی نگرانی میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اس کی عمارت کے لیے کلکتے کے دوستوں کو لکھا اور اس کے کارپردازوں کو گراں قدر عطیات دلوائے۔ اسی زمانے میں وہاں حنفی و وہابی کا جھگڑا چل رہا تھا اس کو ختم کرایا۔ عام مسلمان صد درجہ غریب تھے ان میں کچھ لوگ دیسی شراب بیچ کر متمول کہلاتے تھے۔ انھیں اس کاروبار سے توبہ کرائی اور دوسرے کام کاج میں لگایا۔ ان کی آمد سے پہلے رانچی کے اس علاقے میں دین کے فرائض کا اتا پتا نہ تھا۔ مولانا نے سال ہی بھر میں ساری آبادی کو صوم وصلوٰۃ کی راہ پر لگا دیا اور وہ صحیح العقیدہ مسلمان ہوگئے۔"

نظر بندی ختم ہوگئی تو کلکتے میں مدرسہ اسلامیہ قائم کیا۔ اس مدرسے کا افتتاح ۱۳ دسمبر ۱۹۲ء کو ہوا۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ صدر مدرس مقرر کیے گئے۔ ان دنوں آپ مولانا مدنیؒ کے اقتدا میں نماز پڑھتے تھے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ جیل میں رہے، ان کی روایت ہے کہ مولانا نماز پابندی سے پڑھتے، البتہ امامت پر راضی نہ ہوتے تھے اور نہ کسی کو عبوساً قمطریراً قسم کے ملاؤں کی طرح نماز پڑھنے کے لیے تنگ کرتے تھے۔

سید محمد الیاس کٹھوری نے الجمعیۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے "مذہبی رجحانات کی جھلک" کے زیرِ عنوان لکھا :

۱۔ مولانا اسلام کی پابندی میں انضباط اوقات کا پورا لحاظ کرتے تھے

۲۔ سوبھاش چندر بوس کے زیر صدارت کانگریس کا اجلاس دہلی میں ہو رہا تھا مولانا نے مجھے تاکید ہدایت کی کہ جب نماز کے لیے جماعت تیار ہو تو مجھے مطلع کر دینا چنانچہ کتنے ہی اہم مسائل زیر بحث ہوتے مولانا نماز کے وقت اجلاس چھوڑ دیتے کہ فرض ادا کرنے اٹھ جاتے تھے

۳۔ مولانا کو قرآن پاک سے بے حد عشق تھا اس کا ایک واقعہ مشہور ہے آپ دارالعلوم دیوبند تشریف لے گئے مولانا حسین احمد مدنی مفتی کفایت اللہ اور قاری محمد طیب وغیرہ ساتھ تھے۔ ایک کلاس میں کوئی طالب علم قرأت کر رہا تھا آپ تپائی پر ہاتھ رکھ کر اس طرف کھڑے ہو گئے آنکھیں تر ہو گئیں۔ کورس ختم ہو گیا تو طالب علم نے قرآن اٹھانا چاہا روک دیا فرمایا دوبارہ پڑھیے۔ کافی دیر تک سنتے رہے اور لوٹتے تک بھی قرأت سنی۔ آخر تک آنکھوں میں آنسو تھے

طرز گفتگو

مولانا گفتگو کے عصری فرماں روا تھے ہندوستان بھر میں ان سے بڑا گفتگو طراز نہ تھا۔ زبان ان کی لونڈی بیان ان کا پیش کار اور فن کا مصاحب تھا۔ ان کے سامنے بڑے بڑوں کا حرف گفتار رک جاتا۔ وہ کبھی گفتگو میں نہ چوکتے تھے کسی نے بات کی انھوں نے جھول محسوس کیا فوراً رشتہ سخن کاٹ کے فرماتے میرے بھائی تو آپ یہ کہنا چاہتے ہیں اور جس کی بات ہوتی وہ حسرت و حیرت سے دیکھتا اور سوچتا کاش نطق کا یہ اعجاز مجھ میں ہوتا۔

ہندوستان کا کوئی مسلمان ہندو پارسی یا سکھ راہنما ان کے پائے کا گفتگو طراز نہ تھا سب ان سے مرعوب ہوتے اور ان کے سحر میں بہہ جاتے تھے۔

اجمل خاں لکھتے ہیں:

"جی چاہتا تھا صبح سے شام تک ان کی شیرینیٔ گفتار اور نمکینیٔ ادا سے
ذائقہ سماعت حاصل کرتے رہو۔"

(اردو ادب صفحہ نمبر ۲۰، آزاد نمبر)

ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے:

"مولانا سچ مچ ازصد زندہ دل آدمی تھے، طبیعت میں مزاح کوٹ کوٹ
کے بھرا ہوا تھا۔ زیادہ سے زیادہ سنجیدہ اور خشک سے خشک مباحث و
معاملات کے لیے بھی ان کا ذہن ویسا ہی حاضر تھا جیسا مزاح و مذاق
کے لیے، ایک ہی وقت میں مزاح بھی کر سکتے تھے اور سنجیدہ گفتگو بھی
میں بھی ظرافت کی لطیف چاشنی رہا کرتی تھی۔"

لیکن ان کا مزاح پھکڑ، ابتذال اور طعن نہ تھا۔ وہ مطائبات کے حدود میں رہتے اور نہایت شستہ و رفتہ مذاق کرتے۔

وزارتی مشن کے زمانے میں سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ دہلی میں تھے ان کی تقاریر سے فسادات کا ابتدائی دور رک گیا اور یہ کوئی معمولی چیز نہ تھی۔ ملک فیروز خان نون نے دہلی میں کہا تھا کہ پاکستان نہ بنا تو ہم چنگیز خاں و ہلاکو خان بن جائیں گے۔ شاہ جی نے وہیں ایک بڑے جلسے میں سخت نکتہ چینی کی اور فرمایا:

"فیروز خان کو شاید اپنے نام کی مناسبت سے چنگیز خاں اور ہلاکو خاں
کے مسلمان ہونے کا گمان ہوا ہے۔"

اگلے روز شاہ جیؒ مولانا سے ملے تو مولانا نے ایک موضوع اٹھا کر کئی موضوع پیدا کیے:

دعا دے مجھے اے زمینِ سخن
کہ میں نے تجھے آسماں کر دیا

مولانا گفتگو کرتے تو الفاظ سلک مروارید ہوتے یا رنگا رنگ پھولوں کا سبد، اور تمام اجزا طبی نسخے کی طرح ہوتے۔ شاہ جی سے کہا:

"سنا آپ تقریر میں گالی دینے لگے ہو۔"

شاہ جی نے لاحول پڑھا اور کہا: "حضرت آپ سے کس نے کہا؟ جس نے الہلال پڑھا ہو وہ گالی دے سکتا ہے؟"

مولانا: "کوئی ذکر کر رہا تھا کان میں بھنک پڑی، تعجب ہوا۔"

شاہ جی: "آپ نے اعتبار کر لیا؟"

مولانا: "اعتبار کا سوال نہیں، معاً تحریک خلافت کا زمانہ یاد آگیا، کوئی چوبیس پچیس برس پہلے آپ نے لاہور میں ہیر وارث شاہ کے چند اشعار سنائے تھے۔ قافیہ تھا جل، چل، تل وغیرہ۔ خیال آیا جو شخص اس قسم کے بیہودہ شعر یاد کر سکتا ہے وہ شاید غصے میں گالی بک گیا ہو۔"

شاہ جی کھلکھلا کر ہنس پڑے۔ ہم لوٹ پوٹ ہو گئے۔ مولانا کی زبان سے پنجابی الفاظ اس طرح نکل رہے تھے گویا قاقم پر سنگ ریزے لڑھک رہے ہوں۔

پروفیسر آل احمد سرور نے اردو ادب کے آزاد نمبر میں ایک "تاثر" کے عنوان سے لکھا تھا:

"ساہتیہ اکاڈمی کے اجلاس کی صدارت مولانا ہی فرماتے تھے۔ میں نے سال کی بہترین غزلوں اور نظموں کا انتخاب منظوری کے لیے پیش کیا اور انعام کے لیے اختر الایمان کی سفارش کی تو ہنس کے فرمایا: "ان کا نام ہی غلط ہے نظم کیسے اچھی ہوگی۔"

مولانا کئی چیزوں پر ٹوکتے اور ان سے روکتے تھے مگر اسلوب کلام بے ضرر ہوتا۔ ان کے لہجے میں کوئی آزار نہ تھا۔

معاملات میں صفائی

معاملات میں صفائی رکھنا فرض سمجھتے۔ اس باب میں سخت متشدد تھے۔ ہر بات ناپ تول کے کرتے۔ جو کام کرتے رکھ رکھاؤ سے کرتے اور جو قدم اٹھاتے، سینت سینت کے اٹھاتے۔ وہ نہ تو افراط و تفریط پسند کرتے اور نہ جوش و غضب کے آدمی تھے۔ وہ زبان کر کے پھرنے والے نہ تھے۔ لین دین میں سچے تھے۔ جس سے قرض لیتے اس کو تاریخ مقررہ کا چیک بھجواتے۔ بصورت دیگر جب تک

قرض ادا نہ کر لیتے مضطرب رہتے، معلوم ہوتا انھیں کوئی داخلی بے چینی ہے۔

ہمارے دوست خواجہ صدیق الحسن (گوجرانوالہ کے نوجوان لیڈر) امرت سر کے مہاجر ہیں۔ ان کے والد کلکتے میں شال مرچنٹ کرتے اور کشمیری چادروں کے تاجر تھے۔ وہ بیمار ہو کر امرت سر آ گئے اور قضاء الہی سے انتقال کر گئے۔ خواجہ صدیق الحسن نے راقم سے ساہیوال سنٹرل جیل میں بیان کیا کہ ہم لوگ شروع ہی سے لیگ میں تھے۔ والد کی وفات کے دو تین ماہ بعد اچانک مولانا ابوالکلام آزاد کا خط ملا کہ "آپ کے والد کی وفات کا سن پا کر افسوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ انھیں غریق رحمت کریں، بڑی خوبیوں کے آدمی تھے۔ وہ یہاں تھے تو ان سے ڈیڑھ سو روپیہ قرض حسنہ لیا تھا۔ وہ رقم اس خط کے ساتھ منی آرڈر کر رہا ہوں۔ وصول فرمالیں۔ والسلام"

خواجہ صاحب کہتے ہیں اگلے روز منی آرڈر مل گیا۔

مولانا رحلت کر گئے تو کسی کے مقروض نہ تھے لیکن بہت سے طلباء اور بہت سی بیوائیں ان کے جنازے میں دھاڑیں مار مار کر رو رہی تھیں۔ معلوم ہوا کہ مولانا انھیں ہر ماہ کی پانچ تاریخ کو اپنی تنخواہ میں سے امدادی وظائف دیا کرتے تھے۔

نفاست پسندی

مولانا کا مذاق ہر معاملے میں نفیس تھا، ہر چیز نفاست سے رکھتے اور نفاست سے چاہتے تھے، اپنا علمی اور سیاسی سفر بھی نفیس لوگوں کے ساتھ شروع کیا۔ ان کا رہنا سہنا، کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا، بولنا چالنا، لکھنا پڑھنا، غرض سفر حیات کا ہر قدم نفیس تھا۔ ایسی کسی چیز کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے جو قبیح یا مکروہ ہو۔ مذاق کی نفاست کا یہ حال تھا کہ الہلال کے ابتدائی دور میں تو معاصرین سے ادبی نوک جھونک کرتے رہے۔ لیکن ناگوار الفاظ سے قلم و زبان کبھی آلودہ نہ کیے، اس کے بعد اس روش ہی سے دستبردار ہو گئے وہ کسی کی ہتک یا ہجو کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔

سادگی

مولانا زرق برق طبیعت کے انسان نہ تھے۔ لیکن آن بان کی شخصیت ضرور تھے۔ ان کا لباس

اجلا لیکن سادہ تھا تمام عمر کرائے کے بنگلے میں گزاری۔ وزارتی بنگلے میں وفات پائی۔ کوئی ذاتی مکان یا ذاتی جائداد نہ تھی، لیکن بعض چیزوں کے انتخاب میں گراں قیمت" تھے مثلاً دوستوں کا انتخاب کانگریس میں ان کے جگری دوست موتی لال نہرو، سی آر داس اور بھولا بھائی ڈیسائی تھے۔ غبارِ خاطر کے خطوط نواب صدر یار جنگ شیروانی رئیس بھیکن پور کو لکھے، کتابوں کے معاملے میں رؤسا کی طرح شاہ خرچ تھے، جب مالی آسودگی ہوتی تو مصری اور ترکی سگرٹ پیتے، مسلسل پیتے۔ اس کے علاوہ ورنہ ہر چیز میں سادگی اور کفایت رکھتے، کھانا تو بالکل ہی سادہ تھا، جو ملتا کھا لیتے کسی ملازم سے کبھی باز پرس نہ کی۔

مولانا نے غبارِ خاطر میں اپنے ذاتی ملازم عبداللہ کا ذکر انتہائی شفقت سے کیا ہے۔ وہ کسی مرید کا لڑکا تھا۔ ملیح آبادی نے ذکرِ آزاد میں لکھا ہے:

میں نے مولانا سے دریافت کیا" یہاں دہلی میں باورچی خانے کا خرچ کیا ہے؟"

فرمایا: "یہی بارہ تیرہ سو"

دوپہر کا کھانا چھوڑ چکے تھے، دعوتوں کا معاملہ الگ تھا اور کھانے والے دو تین ہی تھے۔

عرض کیا: "گھی کہاں سے آتا ہے؟"

فرمایا: "گھی نہیں ڈالڈا آتا ہے۔"

ملیح آبادی لکھتے ہیں: "یہ سنا تو میں چیخ اٹھا، معلوم ہوا عبداللہ ہر روز ایک مرغی کی قیمت لیتا لیکن ایک مرغی کی یخنی مولانا کو تین روز پلاتا ہے۔ وہ دونوں ہاتھوں سے مولانا کو لوٹ رہا تھا" اس سے پہلے کہ ملیح آبادی مولانا کو شکایت کرتے عبداللہ بیمار پڑ گیا اور جٹ پٹ مر گیا۔ ملیح آبادی رقمطراز ہیں:

> "میں نے مولانا سے تعزیت کی تو ان کی آنکھوں میں آنسو بھر رہے تھے۔ یہ دوسرا موقع تھا کہ مولانا کی آنکھوں میں آنسو تھے۔ پہلی دفعہ بیگم کی وفات اور دوسری دفعہ عبداللہ کی موت پر کہ ان کی خدمت میں بچپنے سے جوان ہوا تھا۔"

معلوم ہوا عبداللہ نے اپنے گاؤں ضلع گونڈہ میں جائداد خرید رکھی ہے اور مرنے کے بعد اس کا بھاری بنک بیلنس نکلا تھا۔

خلوت پسندی

تنہائی خواہ کسی حالت میں آئے اور کسی شکل میں۔ میرے دل کا دروازہ
ہمیشہ کھلا پائے گی۔

ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا
خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔

لوگ لڑکپن کا زمانہ کھیل کود میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی
عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشے میں جا بیٹھتا اور کوشش
کرتا کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

لوگ اگر میری طرف سے رُخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند
ہو اور زیادہ منت گزار ہونے لگتا ہے۔

میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی
کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ نکالا۔

جب کبھی قید خانے میں سُنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی
سزا دی گئی ہے تو حیران رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کے لیے
سزا کیسے ہوسکتی ہے؟ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی
سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جاسکیں۔

(غبارِ خاطر مکتوب ۹ر اگست ۱۹۴۲ء)

مولانا کی خلوت پسندی ضرب المثل تھی، ان سے ملنا فی الواقع بہت مشکل تھا، مولانا غلام
رسول مہر کو پاکستان سے بُلوایا کہ فلاں مسئلے پر آکر مل جائیں۔ وہ گئے اور ان کے مہمان ہوئے۔ ہفتہ
گزر گیا لیکن گھر بُلا کر ملاقات مفقود، قاضی عبدالغفار بھی وہیں ٹھہرے تھے۔ مولانا مہر نے ان سے کہا
کہ مجھے واپس جانا ہے، ہفتہ ہوگیا ہے اور مل نہیں رہے، انھوں نے کہا خود مجھے یہاں پندرہ دن
ہوگئے ہیں اور ابھی تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اجمل خاں سے کہا تو اس نے ایک عجیب قصہ سُنایا کہ

سلمٰی بہن بارہ روز سے آئی ہوئی ہیں۔ کل صبح پائیں باغ میں انھیں دیکھا تو کہا آ ! آپ کب سے
آئی ہیں ؟
مولانا پھر نے بتایا دسویں دن ملاقات ہوئی تو فرمایا اس سلسلے کو کسی اور صحبت پر اُٹھا رکھتے
ہیں اور میں اگلے روز اجازت لے کر خالی خولی آگیا۔
مولانا ملاقاتوں کے عادی ہی نہ تھے۔ وہ اپنی خلوت کو جلوت اور اپنی تنہائی کو انجمن
سمجھتے تھے۔

بذلہ سنجی

بعض دوستانہ صحبتوں میں بذلہ سنجی کا جوہر مطائبات کی حد تک ضرور کھلتا تھا۔ عرب شعرا کی
حاضر جوابیاں، عرب حکما کی دقیقہ سنجیاں اور عرب کنیزوں کی برجستہ گوئیاں ان کے حافظے میں ڈھیر
تھیں، اپنی نکتہ رس طبیعت سے انھیں اور نکھار دیتے۔ کئی مسئلوں میں ان کے جواب اختصار کلمات
کی روایت سے خوب ہوتے اور بعض سیاسی سنگیوں کو مطائبات سے ٹال جاتے۔ اس ذخیرے کو ایک
علیحدہ کتاب میں جمع کیا جا سکتا ہے۔ بذلہ سنجی سے متعلق ان کی رائے تھی کہ "سمع اور ظرافت میں وہی
رشتہ ہے جو حسن اور نزاکت میں ہے۔"
مولانا حبیب الرحمٰن لدھیانوی کسی قدر بے تکلف تھے۔ ادب ملحوظ رکھتے لیکن جو پوچھنا یا کہنا
ہو اس سے رُکتے نہیں تھے، مولانا سے کہنے لگے :

"حضرت یہ دھلی والے ایک دو کے سوا کسی کو دھلی کا سارٹیفکیٹ نہیں
دیتے۔ ان کے نزدیک جو لوگ اب دھلوی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ
گمشدہ دھلی کی منہدم عمارتوں کے روڑے ہیں۔ ان کے نزدیک اب
ڈیڑھ پونے دو خاندان ہی دہلوی ہیں۔ باقی سب ساڑھے ستی کے زمانے
میں اِدھر اُدھر سے آئے تھے، ڈپٹی نذیر احمد کو دہلوی نہیں مانتے۔ حسن
نظامی کے بارے میں ماتھے پہ شکن ڈال لیتے ہیں، محمد حسین آزاد میں بھی
مین میخ نکالتے ہیں اور حالی تو خیر پانی پت ہی کے

مولانا مسکرائے فرمایا:

"مولوی صاحب چھوڑیئے۔ آپ کیا بے مزہ کہانی لے بیٹھے ہیں۔ یہ سب خوش فکروں کی چونچیں ہیں، جانے کن حسرتوں کو یاد کر کے طعن و طنز کے آنگن میں انگڑائیاں لیتے ہیں۔"

مولانا حبیب الرحمٰن بات قطع کرتے ہوئے بولے:

"حضرت وہ تو آپ کو بھی دہلوی نہیں مانتے۔"

فرمایا:

"مولوی صاحب وہ ٹھیک کہتے ہیں، جس دہلی کو وہ یاد کرتے ہیں یا جس دہلی سے کبھی ان کا ناطہ تھا۔ اس دہلی کا اب تانا ہی تانا ہے بانا غائب ہو چکا ہے۔

آپ لوگ اُردو کے رنگروٹ، وہ قلعہ معلّیٰ کے سلاطین، زبان ان کی یا ان کے متوسلین کی، جو کرخنداروں کے ساتھ کھیلا نہیں، یا جس نے میر قربان علی کی داستان گوئی کا حظ نہیں اُٹھایا، مٹھو بھٹیارا کے ہاں اوجھڑی نہیں کھائی، پوسیری اور جھنکی پراٹھا نہیں چکھا، گھمن کبابی کے ہاں پھیرا نہیں ڈالا، ملن نائی سے کھونٹیوں میں پانی نہیں اُتروایا، چہرہ آئینہ نہیں کیا، مرزا چپاتی کے بلبلوں کی پالیاں نہیں دیکھیں، گنجے نہاری والے کے ساتھ ڈنڑ نہیں پیلے، میر ٹوٹرو سے کنکوا نہیں لڑایا، مرزا فخرو سے جوشاندہ نہیں لیا، استاد تان توڑ سے ڈھولک نہیں سُنی اور نہ کبھی فلاں مغنیہ اور فلاں رقاصہ کا فن دیکھا ہے وہ بھلا اپنے دہلوی ہونے کا ثبوت کیوں کر لا سکتا ہے؟ اور اس کے دہلوی ہونے کی سند کہاں سے دی جا سکتی ہے؟"

مولانا کی بذلہ سنجی یا حسِ تفنن اسی ڈھب کی تھی کہ بعض سوالوں کو اس انداز کے جملوں، مسکراہٹوں کے حوالے کر دیتے تھے۔

سفر کی عادت

مولانا خلوت پسندی کی عادت راسخہ کے باوجود سفری مزاج رکھتے اور "سیروا فی الارض" کے دلدادہ تھے۔ ابتدائی دور میں کہ ابھی سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ وہ ہندوستان کے ہر اس شہر میں گھومے پھرے اور ٹھہرے جہاں اجتماعی علمی تحریک یا کوئی اس طرز کا ادارہ تھا۔ اس وقت کلکتہ، بمبئی، لکھنؤ، دہلی اور انجمن حمایت اسلام کی تولاہور مسلمانوں کے تہذیبی مرکز تھے، مولانا نے ان شہروں کا سفر اپنا معمول بنا لیا تھا۔ الہلال کے زمانے میں بھی یہی شعار رہا، موسم گرما ہوتا تو مسوری، دارجلنگ یا کسی دوسرے صحت افزا مقام پر چلے جاتے۔ ۱۹۰۸ء میں بلاد اسلامیہ کا سفر لیا۔ عراق و مصر گئے پھر پیرس تک پہنچ کر واپس آ گئے۔ جب تک ملکی سیاست آزادی کے کے دروازے تک نہ پہنچی اور ہندوستان آزاد نہیں ہوگیا وہ کم آمیزی اور خلوت پسندی کے باوجود سیاحت تو نہیں لیکن سفر میں ضرور رہے۔ سارا ہندوستان اُن کی جولان گاہ تھا۔ اپنے زمانۂ وزارت میں یورپ کے سفر کو گئے۔ راستے میں ترکی ٹھہرے، وہاں کئی مجلسوں کو خطاب کیا۔

فرمایا:

> "میں نے آدھا علم سفر سے حاصل کیا ہے۔ مطالعہ کی تنہائیوں نے مجھے ذہنی بالیدگی بخشی لیکن سفر کے مشاہدوں نے میری نگاہ کو وسعت دی۔ جو لوگ سفر نہیں کرتے وہ بسم اللہ کے گنبد میں رہتے ہیں۔ سفر انسان کو قوموں کی سرگذشت اور ملکوں کی تاریخ کا بالواسطہ علم بخشتا ہے، جس طرح سائنس کے معملوں میں حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح سفر سے صفاتِ انسانی کی حقیقتوں کا علم ہوتا اور مختلف اقوام کے امزجہ و طبائع کا پتہ چلتا ہے۔"

موسموں سے لگاؤ

مولانا کو جاڑے کا موسم صد درجہ عزیز تھا۔ وہ سردی پر جان دیتے تھے۔ ان کے لیے کتابوں

کی صحبت، سگریٹ کے کش، خلوت کا سرور، چائے کی پیالی اور جاڑے کی ٹھنڈ مشترک حیاتین تھے۔

غبارِ خاطر کے خط محررہ ۷ جنوری ۱۹۴۳ء میں لکھتے ہیں:

"اوائل عمر سے میری طبیعت کا عجیب حال ہے۔ گرمی کتنی ہی معتدل ہو مگر مجھے جلد پریشان کر دیتی ہے۔ ہمیشہ سرد موسم کا خواستگار رہتا ہوں۔ موسم کی خنکی میرے لیے زندگی کا اصلی سرمایہ ہے، سردی میں جس قدر بھی زیادتی ہو موسم کا حسن اور زندگی کا عیش ہے۔ میرے تخیل میں عیش زندگی کا اس سے بہتر تصور کیا ہو سکتا ہے! جاڑے کا موسم ہو اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو، آتش دان میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں چھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں، بارہا ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا کروں۔ جنوری کی راتوں میں آسمان کے نیچے بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا اور اپنے آپ کو اسی دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی ہے، لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں گرمیوں کا موسم بسر کریں۔ میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑوں کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی موسم یہی ہے۔"

غبارِ خاطر کے ایک دوسرے خط میں لکھا ہے:

"سخت سردی میں اکہری شال لے کر کھلی فضا میں سونے سے جو اہتزاز پیدا ہوتا ہے اس کا مزہ ہی دوسرا ہے، ان لمحوں کی لذت کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔"

صبر و تحمل

مولانا نے "ترجمان القرآن" میں صبر کے جو معانی بیان کیے ہیں اس کی ہوبہو تصویر تھے۔ ان کا

و در فی الواقع صبر و جمیل کا پیکر تھا اور تحمل (قوت برداشت) کا حال یہ تھا کہ پہاڑوں کی طرح
ژالہ باری سے بے نیاز اپنی جگہ کھڑے تھے۔ ان میں شکوہ پہاڑوں کا اور تحمل زمینوں کا تھا اور
سمندروں کی طرح گہرے تھے۔ ان کی پشت میں خنجر بھونکے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی نفرت کی واحد
آماجگاہ بنا لیا، لیکن زبانوں کی آوارگی پر اُف تک نہ کی۔ فرماتے ان کی عقلوں کو طاعون چاٹ
گئی اور ان کے اخلاق کو سرطان ہوگیا ہے۔ جب حقیقت کا سورج اُبھرے گا اور حقائق کھل
کے سامنے آئیں گے تو انھیں خود بخود معلوم ہوگا کہ سراب کا شکار ہیں، ان کے خلاف کس نے کیا
نہیں کہا؟ حتیٰ کہ جو شبلی تھے انھوں نے بھی تحریک پاکستان کے دنوں میں پتھر اور پھول مارے لیکن
قائد اعظم یا شیخ الاسلام جس نے جو کہا سب کچھ سنا، ہر وار سہا فرمایا تو پس آئنا کہ آندھیوں میں
درّانی اور طوفانوں میں پانی اُچھلتا ہے۔" علی گڑھ کے طلبا نے ۱۹۴۶ء میں سٹیشن پر ان سے جو
جسمانی سلوک کیا، پھر سری نگر میں لیگ کے منچلوں نے ان کے خلاف جو طوفان اٹھایا وہ سب ایک
شہادت پن تھا۔ ملک کی سیاسی جدوجہد میں ایسا کبھی نہ ہوا تھا۔ ملک تقسیم ہوگیا تو پروفیسر رشید احمد
صدیقی کے الفاظ ہیں، مولانا آزاد سر سید ثانی تھے کہ یونیورسٹی کو ہندوستان کی قیامت صغریٰ کے
نرغہ وارانہ الاؤ سے نکالا اور اس کا وجود بچایا اور یہ سب ان کے صبر و تحمل کی کرامات تھیں۔

اپنے بارے میں سکوت

مولانا اپنے بارے میں مہر بلب ہی رہے۔ کوئی سوانح نگاری کے لیے مساعی ہوتا تو خوبصورت
الفاظ میں ٹال دیتے۔ گو باتوں باتوں میں بسا اوقات سوانح عمری کے کئی ورق کھل جاتے لیکن اس
ذہن سے کچھ حاصل کرنا مشکل تھا۔ قاضی عبدالغفار کا ادب میں ایک منفرد مقام تھا۔ مولانا سے ان
کے خاص روابط تھے۔ وہ کئی ماہ کی یکجائی کے باوجود مولانا سے سوانح حاصل نہ کر پائے۔ ان کی کتاب
ابوالکلام آزاد محض ایک ادبی مطالعہ ہے۔ مولانا مہر خود تن آسان تھے۔ مولانا کے سوانح لکھنے کا ارادہ
کیا۔ مولانا نے طلب فرمایا وہ لاہور سے دہلی گئے۔ وہاں ہفتہ عشرہ ٹھہرے۔ لیکن بے نتیجہ اقرار کا حظ اٹھا
کر خالی خولی آگئے۔

راقم نے سوانح عمری کے ضمن میں عرض کیا کہ بعض سوالات دریافت طلب ہیں جواب مرحمت

فرمائیں تو معلومات کی بعض تشنگیاں رفع ہو جائیں گی۔ فرمایا ٹھیک ہے لیکن ان دنوں ملکی مسائل کی وجہ سے دماغ کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں۔ اگلی دفعہ اس پر غور کریں گے اور وہ اگلی دفعہ نہ آئی۔ یہ معاملہ ہمیں سے نہ تھا ملک بھر کے نامور اہلِ قلم حاضر ہوتے اور وہ سب کو طرح دے جاتے کھلا انکار نہ کرتے لیکن نتیجہ کھلا انکار ہوتا تھا۔

مخالفوں سے سلوک

فرمایا، وہ لوگ جنھیں قدرت محاسن و محامد سے نوازتی ہے ان کے مخالف ضرور ہوتے ہیں لیکن ایسے حریف لائقِ اعتنا نہیں ہوتے۔ انھیں جواب دینے سے جواب نہ دینا ہی بہتر ہے۔ آدمی مخالفوں سے اُلجھ کر کچھ پاتا نہیں کھوتا ہے۔ لڑائی افراد سے نہیں نظریات سے ہونی چاہیے جو اصولوں کے بجائے آدمیوں سے لڑتے ہیں وہ اپنے افکار و نتائج کو خود گزند پہنچاتے ہیں۔ فرمایا: مخالفوں سے ذاتیات کی جنگ میں جو ملیح یا ہجو قبیح مزہ تو دیتی ہے مگر یہ ایک ایسا نشہ ہے جیسا بعض لوگ بھنگ پی کر سرور حاصل کرتے افیون کھا کر سرشار ہوتے اور شیشۂ شراب اُٹھا کر ماورائے کائنات چلے جاتے ہیں۔ ادھر نشہ اترتا تو ابکائیاں آنے لگتی ہیں، پھر وہ دن سرعت سے آتا ہے جب محسوس ہوتا ہے کہ صحت کی دیوار گر چکی ہے اور اعضا ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔

مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ نسخۂ شفا ہے۔ دشمنوں سے کیا سلوک ہونا چاہیے وہ سب حضورؐ کے اسوۂ حسنہ میں ہے اس کے بعد کسی مدرسے سبق لینے کی ضرورت نہیں، ان کا اتباع ہی اس مرض کا علاج ہے۔

میں نے اپنے حریفوں سے اعتنا ہی نہیں کیا۔ لوگ دین کی مسند پر بیٹھ کر ژاژ خائی کرتے ہیں۔ سیاست تو دنیوی چیز ہے اور اس کی مثال تو کرے کی سی ہے کہ جام ہی نہیں ٹکراتے عمامے بھی اچھلتے ہیں۔ مخالفوں کو جواب دینے کا مطلب ہے کہ ہم نے انھیں تسلیم کر لیا اور یہ عشق مقصد کی نفی ہے۔

رفیقۂ حیات

مولانا خیرالدین کے جاں نثار مریدوں میں ایک صاحب مولوی آفتاب الدین تھے، تمام عمر

...ے آفس کلکتہ میں ملازم رہے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں کہ فرشتہ صفت انسان تھے۔ ان کا ایک بیٹا
...ن اور پانچ بچیاں تھیں، جن میں سے ایک بچی ابو نصر آہ کے ساتھ بیاہی گئی۔ سب سے چھوٹی
...ل، الیہ زلیخا بیگم تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے مرشد کے آغوش میں ڈال دی۔ مولانا خیرالدین
...یچہ کر بہت خوش ہوئے۔ زلیخا نام رکھا۔ پھر اس بچی ہی کا چھ سال کی عمر میں مولانا ابوالکلام آزاد سے
...و بارہ سال کے تھے، نکاح کر دیا۔ (بروایت حمیدہ سلطان)

زلیخا کی رحلت

زلیخا نے اپنی تمام زندگی ایک آئیڈیل بیوی کی طرح گزاری۔ مولانا کے فقر و فاقے میں شریک
...۔ اور خوشحالی کا دور شاذ ہی دیکھا۔ مولانا گھر میں نہ ہوتے، فون آتے تو ریسیور اٹھاتیں۔ ان کے لیے
...رافق مولانا کے پے در پے مصائب تھے۔ مولانا قید و بند میں ہوتے تو ان کے دل کا درد بڑھتا۔
...دم در گلو بہ بند ہو کر زندگی گزارتیں۔ مولانا اگست ۱۹۴۲ء میں قید کیے گئے تو زمانہ نازک تھا۔
...ی جنگ عظیم کی وسعتیں رنگون تک پہنچ چکی تھیں اور کلکتے پر کسی وقت جاپانی حملے کا شدید خطرہ موجود
تھا۔ ادھر کانگریسی زعماء کے متعلق کئی ایک خبریں گشت کر رہی تھیں کہ انھیں جنوبی افریقہ لے جا کر نظر بند
...کیا ہے۔ بعض ان کے توپ دم کیے جانے کی خبریں اڑاتے تھے۔ زلیخا کے لیے یہ تمام خبریں پریشانی کا
...ث تھیں۔ پچھلے دو سال سے دق کا مرض متعاقب تھا۔ ان خبروں نے ایسا پریشان کیا کہ آہ نارسیدہ اور
...ہ پژمردہ ہو کر رہ گئیں۔ بیماری نے چت کر دیا۔ دوا چھوٹ گئی، غذا برائے نام رہ گئی۔ وضعداری کا یہ حال
...ا کہ ہاتھ تنگ تھا۔ لیکن کسی کو شبہ تک نہ ہونے دیا کہ دوا و غذا کی مقدرت نہیں۔ اپنے ڈاکٹروں سے ایک
ہی بات کہتیں کہ خدا کے لیے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ اس اذیت و کرب میں ۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو پیمانۂ عمر
لبریز ہو گیا اور مولانا کی یاد ساتھ لے کر ہمیشہ کے لیے ابد کی نیند سو گئیں۔

مولانا کی وفات

مولانا آزاد محض سیاست داں ہوتے تو ممکن تھا حالات سے سمجھوتہ کر لیتے لیکن شدید احساسات
کے انسان تھے۔ اپنے دور کے سب سے بڑے ادیب، ایک عصری خطیب، ایک عظیم مفکر اور عالم متبحر۔ ان

لوگوں میں سے نہیں تھے جو اپنے لیے سوچتے ہیں۔ وہ انسان کے مستقبل پر سوچتے تھے۔ انھیں غلام ہندوستان نے پیدا کیا اور آزاد ہندوستان کے لیے جی رہے تھے۔ ایک عمر آزادی کی جدوجہد میں بسر کی اور جب ہندوستان آزاد ہوا تو اس کا نقشہ ان کی منشا کے مطابق نہ تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے سامنے خون کا ایک سمندر ہے اور اس کے کنارے پر کھڑے ہیں۔ ان کا دل بیگانوں سے کہیں زیادہ یگانوں کے چرکوں سے مجروح تھا۔ انھیں مسلمانوں نے سالہا سال اپنی زبان درازیوں سے زخم لگائے اور وہ ان تمام حادثوں کو اپنے دل پر گزارتے رہے۔ المختصر آزادی کے بعد یہی سانحے دس سال کی مسافت میں ان کے لیے جان لیوا ہوگئے۔
۱۵ر فروری ۱۹۵۸ء کو آل انڈیا ریڈیو نے خبر دی کہ مولانا آزاد علیل ہوگئے ہیں۔ اس رات کابینہ سے فارغ ہوکر آئے تو بشاش تھے۔ کسی مرض کا شائبہ نہ تھا۔ حسب معمول صبح سویرے اٹھے اور غسل خانے میں گئے۔ ایکا ایکی فالج نے حملہ کیا اور اس کا شکار ہوگئے۔ پنڈت جواہر لال اور رادھا کرشنن فوراً پہنچے۔ ڈاکٹروں کی ڈار لگ گئی۔ مولانا بے ہوشی کے عالم میں تھے۔ ڈاکٹروں نے کہا کہ ۴۸ گھنٹے گزرنے کے بعد وہ رائے دے سکیں گے کہ مولانا خطرے سے باہر ہیں یا خطرے میں ہیں۔ ادھر آل انڈیا ریڈیو کے اعلانات نے برعظیم میں تشویش پیدا کر دی اور یہ تاثر عام ہوگیا کہ مولانا کی حالت خطرے سے خالی نہیں ہے۔ ہر کوئی ریڈیو پر کان لگائے بیٹھا اور مضطرب تھا۔ مولانا کے بنگلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند، پنڈت جواہر لال نہرو وزیر اعظم، مرکزی کابینہ کے ارکان، بعض صوبائی وزرائے اعلیٰ اور اکابر علما کے علاوہ ہزارہا انسان جمع ہوگئے۔ سبھی پریشان تھے۔ ۲۱ر فروری کو موت کا خدشہ یقینی ہوگیا کیونکہ حواس قائم نہ تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو رفقا سمیت اشکبار چہرے سے پھر رہے تھے۔ ہر کوئی حزن و ملال کی تصویر تھا۔ ہندوستان بھر کی مختلف شخصیتیں آچکی تھیں۔ جب شام ہوئی تو ہر امید ٹوٹ گئی۔ عشا کے وقت سے قرآن خوانی شروع ہوگئی۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مولانا محمد میاں، مفتی عتیق الرحمٰن، سید صبیح الحسن، مولانا شاہد فاخری اور بیسیوں علما، حفاظ، کلام الٰہی میں مشغول تھے۔ آخر ایک بجے شب سورۂ یٰسین کی تلاوت شروع ہوگئی اور ۲۲ر فروری کو سوا دو بجے شب مولانا کی روح قفس عنصری سے پرواز کرگئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ◆◆

مولانا آزاد اور البیرونی

نو سلمان شاہجہانپوری

مولانا کے سوانح علمی کا ایک ورق

اپنی وفات سے پانچ برس پہلے یکم فروری ۱۹۵۳ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے نیشنل لائبریری کلکتہ کا افتتاح کرتے ہوئے جو تقریر فرمائی تھی وہ محض رسمی افتتاحی تقریر نہ تھی بلکہ اس میں مولانا نے اپنے علمی سوانح کا ایک ورق بھی اہل علم کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ مولانا نے فرمایا تھا:

"جب نیشنل لائبریری کی کونسل نے مجھے دعوت دی کہ میں لائبریری کی نئی عمارت میں اس کا افتتاح کروں تو میرے حافظے میں قدرتی طور پر اب سے اڑتالیس سال پہلے کے ایک واقعے کی یاد تازہ ہو گئی جب میں پہلی بار اس لائبریری میں داخل ہوا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ اس وقت میں صرف سولہ برس کا ایک لڑکا تھا۔ میری تعلیم ختم ہو چکی تھی اور قدیم تعلیمی نظام کی روایت کے مطابق مشق اور استعداد بہم پہنچانے کے لیے مختلف مضمونوں کے طلبا کی ایک جماعت کو میں نے پڑھانا شروع کر دیا تھا۔ مجھے معلوم ہوا تھا کہ لائبریری کے بہار کلیکشن میں البیرونی کی مشہور تصنیف "القانون" کا ایک نادر مخطوطہ ہے۔ یہ سن کر میں نے اپنے ایک دوست

مرزا فضل الدین احمد کے ساتھ جنھوں نے بعد میں میری کتاب تذکرہ شائع کی تھی، یہاں آیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا اُس وقت یہ لائبریری "امپیریل لائبریری" کے نام سے مشہور تھی اور مشکات ہال میں قائم تھی۔

لائبریری سے استفادے کے لیے پہلے ایک اجازت نامہ حاصل کرنا پڑتا تھا۔ مرزا فضل الدین اپنے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کر چکے تھے۔ لیکن جب انھوں نے میرے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کرنا چاہا تو لائبریری اسسٹنٹ نے مجھے بڑے غور سے دیکھا اور میری عمر دریافت کی۔ میں نے کہا میری عمر تقریباً سولہ برس ہے۔ یہ سُن کر اس نے مجھے اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیا اور کہا اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی لڑکے کو اجازت نامہ نہیں مل سکتا۔

مرزا فضل الدین نے ہر چند اسے مطمئن کرنا چاہا اور کہا کہ اگرچہ ان کی عمر یہی ہے، لیکن یہ منطق، فلسفہ اور فقہ کے ایک اُستاد ہیں۔ اس لیے انھیں لائبریری سے استفادے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اور اگر اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی نوجوان کے لیے لائبریری سے استفادے کی اجازت نہیں ہے تو انھیں اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیے۔ میں نے لائبریری اسسٹنٹ کو دیکھا اور محسوس کیا کہ وہ اس بیان کی صحت تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ لائبریری میں داخلے کی یہ میری پہلی کوشش تھی جسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا تھا اور میں مایوس ہو کر لوٹ گیا تھا۔

چند سال کے بعد جب میرے ایک فاضل دوست ہری ناتھ دے لائبریرین ہوئے تو میرے لیے اس لائبریری سے استفادے کی رکاوٹ دور ہوگئی اور میں نے اس لائبریری کے علمی ذخیرے سے بہت استفادہ کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ قاعدہ بعد میں رہا یا نہیں، لیکن میرے لیے اس

لائبریری کی نہ صرف نادر کتابوں بلکہ بہت قیمتی مخطوطوں کے حصول
میں بھی کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ میں جب تک کسی چیز کو اپنے
پاس رکھنا چاہتا رکھتا اور جو چاہتا نقل کرلیتا۔ میں بہت خوش
ہوں کہ مجھے اس لائبریری کے افتتاح کا اعزاز حاصل ہوا ہے اور اس
کے دروازے جو آج سے اڑتالیس سال پہلے میرے لیے بند تھے، علم و
ادب کے تمام شائقین کے لیے کھول دیے جارہے ہیں۔"

البیرونی سے مولانا کی دلچسپی

مولانا کے اس بیان سے قومی کتب خانہ کلکتہ کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور نہ صرف مولانا کے علمی سوانح کا ایک ورق ہمارے مطالعے میں آتا ہے بلکہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی کی ابتدائی تاریخ کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ اب اس مقالے (البیرونی اور جغرافیۂ عالم) سے مولانا کے ابتدائی ذوق کی تاریخ پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بعض نئی باتیں بھی علم میں آتی ہیں، جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ البیرونی سے مولانا کی دلچسپی برائے نام ہی نہ تھی بلکہ البیرونی کی زندگی کے اہم واقعات، جغرافیے سے اس کے ذوق و انہماک، اس کی سیرت اور ذہن و دماغ کے خصائص اور اس کے خاص میدان میں متقدمین اور متاخرین میں اس کے امتیازات پر ان کی گہری نظر تھی۔ مولانا نے اس مقالے میں ان مباحث پر روشنی ڈالی ہے:

القانون کا نسخۂ کلکتہ

مقالے کے شروع ہی میں ایک طویل بحث القانون کے مختلف نسخوں کے باب میں ہے۔ یہ وہ نسخے ہیں جو زکی ولیدی توغان کے مطالعے میں آئے تھے۔ ان میں سے جامع بایزید کتب خانے ولی الدین آفندی کے نسخے کی صحت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس لیے زکی ولیدی نے تصحیح و ترتیب کے لیے اسی کو بنیاد بنایا۔ لیکن مولانا کی نظر سے امپیریل لائبریری کلکتہ کا نسخہ گزرا تھا اس لیے مولانا کے قلم سے زیادہ تفصیل اسی کے ضمن میں ملتی ہے۔ مولانا نے اس نسخے کی جہاں نوردی کی پوری

تاریخ بھی بیان کردی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

" ہندوستان کے کتب خانوں میں بھی اس کے دو نسخے پائے گئے ہیں۔ ایک امپیریل لائبریری کلکتہ میں ہے۔ دوسرا بمبئی کی ملا فیروز لائبریری میں ہے۔ امپیریل لائبریری کے نسخے کی تاریخ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ نسخہ ۶۶۲ھ میں ایک شخص ابوالفتح بن محمد بن ہبتہ اللہ نے کسی دوسرے نسخے سے نقل کیا تھا... ۸۱۰ھ میں یہ نسخہ ایک شخص اوحد بن اسعد بن بہرام البیہقی کی ملکیت میں آیا... اوحد بن اسعد کے بعد یہ نسخہ مختلف شخصوں کے قبضے میں آیا اور انھوں نے اپنی اپنی مہریں اس پر ثبت کیں، لیکن اب یہ مہریں پڑھی نہیں جاتیں کیونکہ کسی شخص نے انھیں کوشش کر کے مٹا دیا ہے۔ پھر آخری صفحہ میں دو مہریں صاف صاف نمایاں ہوتی ہیں۔ ان دونوں میں ایک ہی نام درج ہے "فاضل خاں بندۂ شاہجہاں" ان مہروں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں یہ نسخہ فاضل خاں کے پاس تھا۔ چونکہ اس فاضل خاں کے حالات سے ہم بے خبر نہیں ہیں، اس لیے اس منزل پر پہنچ کر اس کے ورود ہند کا صحیح زمانہ متعین کر لیا جا سکتا ہے۔"

فاضل خاں امرائے عہد میں ایک غیر معمولی دماغ کا شخص تھا اور یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی، اس لیے مولانا نے اس کے فضائل کا تذکرہ تقریباً ایک صفحے میں بہت شوق سے کیا ہے۔ یہاں صرف چند سطریں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

"فاضل خاں کا نام علاء الملک تونی تھا۔ یہ شاہجہاں کے جلوس کے ساتویں سال ایران سے ہندوستان آیا اور اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی...... صاحب مآثر الامراء نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ فنون حکمت طبیعی میں یکتائے روزگار تھا۔ خصوصاً علم ہیئت و نجوم میں اپنا جواب نہیں رکھتا تھا... فاضل خاں

لاولد تھا، لیکن اس کے بعض رشتے دار فرخ سیر کے عہد تک مختلف عہدوں پر ممتاز رہے۔ آخری منصب دار ملا ضیاء الدین تھا جس نے فرخ سیر کے عزل کے بعد انتقال کیا۔ بہت ممکن ہے اسی عہد میں اس کا کتب خانہ منتشر ہوا ہو۔

فاضل خاں کے خاندان کے قبضے سے نکل کر یہ کتاب مولوی صدر الدین احمد کے قبضے میں آئی۔ مولوی صدر الدین بہار ضلع بردوان (بنگال) کے رہنے والے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی خدمت میں علوم درسیہ کی تکمیل کی تھی۔ ... ۱۹۰۳ء میں جب لارڈ کرزن نے امپیریل لائبریری قائم کی تو ان کے خاندان کے بعض ارکان نے اپنا خاندانی کتب خانہ گورنمنٹ کے حوالے کر دیا کہ لائبریری کی ایک شاخ کی صورت میں قائم رکھا جائے۔ چنانچہ اس طرح یہ نسخہ امپیریل لائبریری کے قبضے میں آگیا۔ انسانوں کی طرح کتابوں کی زندگیوں کی بھی سرگذشتیں ہوتی ہیں۔ آٹھ صدیوں کی جہاں نوردی کے بعد یہ کتاب اب کلکتہ کی ایک الماری میں مقیم ہے۔

'القانون' کے نسخۂ کلکتہ کی جہاں نوردی کی سرگذشت سنانے کے بعد اس کی صحت کے بارے میں مولانا نے خالص محققانہ انداز میں یہ فیصلہ بھی سنا دیا ہے:

"یہ نسخہ عرصے تک میرے مطالعے میں رہا ہے۔ عربی عبارت کی عام اغلاط اس میں کم ہیں، لیکن جہاں ہندوستانی ناموں کی تصحیف اور علمی مصطلحات و اعلام کے ضبط و تغیر کا تعلق ہے، یہ نسخہ بھی یورپ کے نسخوں کی طرح ناقابل اعتماد ہے۔"

آگے چل کر بھی کئی مقامات پر مولانا نے اس قسم کے اشارات کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مولانا کے مطالعے میں رہا تھا اور اس کے خصائص پر مولانا کی نظر تھی۔ ایک مقام پر تو مولانا نے اس کے زیر مطالعہ آنے کا سال بھی بتا دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اڈورڈ سخاؤ نے کتاب الہند کی ایک تصریح سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ البیرونی کی حدود سیاحت ہندوستان میں ملتان اور لاہور سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ چنانچہ اس وقت سے یہ بات بطور ایک مسلّمہ واقعہ کے تسلیم کرلی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی نے ہندوستان میں صرف ملتان اور لاہور کو دیکھا تھا لیکن ۱۹۰۶ء میں جب مجھے القانون المسعودی کے نسخۂ امپیریل لائبریری کلکتہ کے مطالعے کا موقع ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ رائے نظرثانی کی محتاج ہے۔ اب تو کان آفندی کے اس مجموعے کے مطالعے کے بعد میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ البیرونی کی سیاحت ہند کا دائرہ صرف پنجاب ہی میں محدود نہ تھا"

اس کے بعد مولانا نے القانون کے حوالے سے البیرونی کی سیاحت ہند کے دائرے کو لاہور و ملتان سے کشمیر اور سندھ کے ساحلِ سمندر کے ایک مقام تک وسیع کردیا۔ صفۃ المعمورہ میں البیرونی کی الصیدنہ کا ایک اقتباس دیکھ کر انھیں خاص طور پر خوشی ہوئی کہ اس سے سندھ کے سفر کا ثبوت مل جاتا ہے۔ البتہ یہ عقدہ الصیدنہ کا حوالہ بھی کھولنے میں ناکام رہا کہ سندھ میں ساحل سمندر پر وہ کون سا مقام تھا جہاں البیرونی نے ایک خاص رصدی عمل انجام دیا تھا۔ البتہ اس کی سیاحت ہند کا زمانہ پوری طرح تاریخ کی روشنی میں آجاتا ہے۔ یہ سیاحت اس نے ۴۱۰ھ کے بعد کی تھی اور تقریباً نو دس برس تک وہ پنجاب، کشمیر اور سندھ میں اپنے علمی مشاغل و تجارب میں مصروف رہا۔

مولانا کی ہمہ جہت شخصیت

مولانا آزاد کے اس مقالے کے مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صرف زکی ولیدی کی کتاب پڑھ لینے سے مولانا کو البیرونی کے مطالعے کا شوق پیدا نہیں ہوگیا تھا بلکہ ۱۹۰۴ء یا اس سے بھی پہلے سے مولانا کے مطالعہ و نظر کا یہ موضوع تھا اور البیرونی پر اس وقت تک ہندوستان میں جو کام ہوا تھا اس پر مولانا کی نظر تھی۔

اس کتاب میں مولانا کی ہمہ جہت علمی شخصیت کے متعدد پہلو اور سائنٹیفک مطالعے کی بے شمار

مثالیں ملتی ہیں۔ البیرونی کی متنوع شخصیت، اس کی دماغی سیرت اور اس کی علمی تحقیقات اور کارناموں پہ یہ
ریب مقالہ کوئی ایسا شخص ہی لکھ سکتا تھا جس کا مطالعہ مذہبیات اور عربی ادب سے بڑھ کر تاریخ، جغرافیہ،
نجوم، ہیئت اور ریاضی کے علوم اور ان کی تاریخ تک وسیع ہو۔ یہ مقالہ ایک ایسے صاحب دماغ
کی مثال بھی پیش کرتا ہے جو مطالب کے اخذ و ترتیب ہی کی عمدہ قابلیت نہیں رکھتا بلکہ وہ
بے مثال حافظے کا مالک بھی ہے۔ اس مقالے کے مطالعے سے مؤلف کے ذہن اور اس کے انداز فکر کو سمجھنے
میں بھی مدد ملتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مختلف علمی و عملی مسائل میں مولانا کا دماغ کس طرح سائنٹیفک
انداز میں کام کرتا تھا۔ مولانا کے اس سائنٹیفک مطالعے نے ان کے ذہن کی تعمیر میں حصہ لیا تھا۔
ان کا ذہن حقائق و دقائق اور اصول و قواعد کا ایسا خوگر ہو گیا تھا کہ انسانی ذہن کے وہ افکار و اوہام
اور دماغ کے وہ ظن و تخمین جو لوگوں کو غلط روی اختیار کرنے اور اضطراب کے بستر پر تڑپانے کے لیے
کافی ہوتے ہیں، مولانا کے ذہن میں معمولی سا ارتعاش بھی نہ پیدا کر سکتے تھے۔ یہ خوبی مولانا کے فکر اور
صحت شعار ہر جگہ دیکھی جا سکتی ہے۔

البیرونی کا علمی مقام

مولانا آزاد نے اس کتاب میں البیرونی کے کام کی خوب داد دی ہے اور جغرافیہ و ہیئت کے
ماہرین میں نہ صرف متقدمین میں بلکہ معاصرین اور متاخرین میں بھی اس کے امتیاز کو نمایاں کیا ہے اور
اس کے کام کو ایک غیر معمولی عالم و محقق کے کام سے تعبیر کیا ہے لیکن وہ اس کی جس خوبی سے بہت زیادہ
متاثر ہیں وہ اس کا انداز فکر و تحقیق ہے۔ مولانا اس کی تحقیقات سے زیادہ اس کی دماغی سیرت کے مداح ہیں۔
انھوں نے اس کے نتائج تحقیق سے کئی جگہ اختلاف کیا ہے لیکن اس کی دماغی خوبی اور اس کی
سائنٹیفک اپروچ کے بیان میں وہ ہر جگہ رطب اللسان ہیں۔ اس کتاب میں متعدد مقامات پر انھوں نے
اس کی اعلیٰ دماغی کی خوب خوب تحسین کی ہے۔ ایک جگہ اس کے دماغی خصائص کے بارے میں مولانا نے
لکھا ہے کہ وہ ایک محقق اور مجتہد تھا۔ اس کو قدما کی تحقیقات کو نقل کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود
اپنی ذاتی تحقیق و کاوش سے جغرافیے کے فن کو از سر نو مدون کر دیا (ص ۴۴) ایک اور جگہ لکھا ہے
کہ اس نے وسط ایشیا، افغانستان، چین اور ہندوستان کے بارے میں تفصیلی معلومات مہیا کیں

اور ہر اہم مقام کی نسبت سائنٹیفک طریقے سے جس قدر رصدی تحقیقات کی جا سکتی تھیں وہ سب انجام دیں۔ ایک مقام پر "البیرونی کا علمی کارنامہ" کے عنوان سے اس کی خدمات، ان کی نوعیت اور خصائص پر دفعہ وار روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے البیرونی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ قرار دی ہے کہ اپنی تحقیقات کے ہر گوشے میں وہ ایک خالص سائنٹیفک معیار نظر سے ہر بات کو تولتا ہے اور کسی دو۔۔ غیر علمی عنصر کا اثر قبول کرنے سے قطعاً منکر ہے۔ اس نے ہر طرح کی وہم پرستیوں اور مذہبی زود اعتقادی کے خیالات سے جغرافیائی معلومات کو یک قلم پاک کر دیا (ص ۶۴)۔ آگے چل کر البیرونی کی اس خصوصیت پر انھوں نے مزید روشنی ان الفاظ میں ڈالی ہے۔

> "البیرونی فن جغرافیہ کے ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ میں پہلا شخص ہے جس نے قدما کے یہ تمام نقائص صحت نظر کے ساتھ معلوم کیے اور پھر صحت رصد و مشاہدہ کے ساتھ انھیں دور کر کے جغرافیے کو ٹھوس سائنٹیفک بنیادوں پر جما دیا۔ اسے قدما سے جو کچھ ملا تھا وہ شکوک و اختلافات سے آلودہ تھا اور تخمین و قیاس کی پابندیوں سے قدم قدم پر رکاوٹیں حائل ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد کے زمانے کے لیے جو کچھ چھوڑا وہ صرف اختلافات و شکوک کی آلودگیوں سے پاک ہو چکا تھا بلکہ تخمین و قیاسات کی پابندیوں سے بھی آزاد تھا۔ خالص عقلی نظر و استدلال اور بہ دلیل رصد و مشاہدہ اس کی تمام جغرافیائی سرگرمیوں کا غیر متزلزل معیار عمل رہا اور یہی اس کے علمی کارناموں کی اصلی خصوصیت ہے۔ (ص ۷۲)

مولانا کو اس راہ کی مشکلات کا بھی اندازہ تھا چنانچہ آگے چل کر مولانا نے جہاں موجودہ زمانے اور البیرونی کے رصد و مشاہدے کے مطابق مختلف شہروں کے عروض و اطوال کے فرق کی نشان دہی کی ہے اور بتایا ہے کہ اس نے غزنی، کابل، جلال آباد، لمغان، پشاور، وے ہند، جہلم، قلعہ نندنہ، ملتان، سیال کوٹ وغیرہ کے جو عروض و اطوال تحریر کیے ہیں ان میں اور موجودہ زمانے کی تحقیقات و تعینات میں بہت تھوڑے درجوں کا فرق ہے۔ اس فرق کے لیے مولانا نے البیرونی کا

جائزہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ تمام عرض و اطوال اس کے ذاتی رصد و مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ اس نے ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات کو لیا ہوگا اور بلاشبہ اس کے سائنٹیفک دماغ نے ان روایتوں کی جانچ پڑتال میں کمی نہیں کی ہوگی لیکن معاملے کی نوعیت ایسی تھی کہ بغیر ذاتی رصد و مشاہدے کے حقیقت حال کا علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ کتاب الہند میں خود کہتا ہے کہ ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات سے حقیقت حال کا علم حاصل کرنا نہایت درجہ دشوار ہے۔ ان کے بیانات طرح طرح کی غلط فہمیوں، وہم پرستیوں اور مبالغہ آرائیوں میں ڈوبے ہوئے ہیں اور سامع کے لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ روایت کا کتنا حصہ اوہام و خرافات پر مبنی ہے اور کتنا حقائق نفس الامری پر۔ (ص ۷۸)

یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی اس لیے انھوں نے بار بار اور اسلوب بدل بدل کے اسے بیان کیا ہے۔ "البیرونی کی دماغی سیرت" کے عنوان سے ایک مستقل باب میں اس بحث کو چھیڑ دیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

"البیرونی کی زندگی کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا بے لاگ علمی یعنی سائنٹیفک دماغ ہے۔ اس کی یہ خصوصیت ہر جگہ اس کے ساتھ آتی ہے۔ کوئی دینی عقیدہ، کوئی قومی روایت، کوئی تاریخی مسلّمہ اس کی اس خصوصیت کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس کی عقلیت بے لچک، بے داغ اور ناممکن التسخیر ہے۔" (ص ۱۰۵)

مولانا نے البیرونی کی اس خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کتاب الصیدنہ اور الجماہر فی معرفۃ الجواہر سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ آخر میں ایک ماہر طبیعیات منصور بن طلحہ کے بارے میں اس کا ایک بیان نقل کیا ہے اور اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

"صرف یہی ایک مثال اس کے لیے کافی ہے کہ البیرونی کا دماغ اپنے علمی فیصلوں میں کس درجہ محتاط تھا اور کس طرح ہر معاملے کو بے لاگ علمی اور خالص عقلی نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کا عادی ہو گیا تھا۔" (ص ۱۱۱)

البیرونی کا امتیاز

مولانا نے البیرونی کے امتیاز اور عظمت علمی کو اس طرح بھی نمایاں کیا ہے کہ محققین ماقبل بطلیموس (ف ۰ء، تا ۱۲۰ء) الاصطخری الادریسی (   ) ہمدانی (   ) ابن خرداذبہ (۹۱۲-۸۲۶ء) اور محققین مابعد الیاقوت (ابوعبداللہ شہاب الدین۔ پ ۱۱۷۹ء)، طوسی (نصیرالدین ۷۴-۱۲۰۱ء) قزوینی (زکریا بن محمد، ۸۳-۱۲۰۴ء)، ابوالفدا (۱۳۳۱-۱۲۷۳ء)، الغ بیگ (۱۴۴۹-۱۳۹۴ء) توشچی (   ) وغیرہ کے کاموں اور کارناموں سے موازنہ کرکے البیرونی کی سائنٹیفک ریسرچ اور اس کے کاموں کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور بعض دوسرے علوم کے تخصیصین کی مثالیں دے کر البیرونی کی محققانہ اور مجتہدانہ نظر و بصیرت کا نقش اجاگر کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابوالنصر فارابی (۹۵۰-۸۷۰ء) ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶ء) کی خاص طور پر مثال دی ہے کہ جس طرح یونانی تراجم کی نظر ثانی فارابی نے کی اور ابن رشد نے ارسطو کے مقالات کی شرحیں لکھ کر ان کے مطالب واضح کیے اور یونانی طب کو منقح اور مہذب کرکے اپنی کتاب القانون کو ازمنہ وسطیٰ کے درس و تدریس کے لیے پیش کر دیا، اسی طرح ہندی علوم کی اصلاح و تہذیب کے لیے بھی ایک فارابی اور ابن رشد کی جگہ خالی رہ گئی تھی۔ یہ کارنامہ البیرونی نے انجام دیا۔ مولانا لکھتے ہیں:

> "اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو البیرونی کی شخصیت میں اس عہد کی یہ علمی روح پوری طرح نمایاں ہوئی تھی اور وہ بجا طور پر الفارابی اور ابن الرشد کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے۔ جس طرح ان دونوں نے یونانی فلسفے کے تراجم کی تصحیح کا کام انجام دیا تھا، اسی طرح البیرونی نے علم ہیئت اور جغرافیے کی ازسرنو تصحیح و تہذیب کی اور ہندوستانی علوم کو نئے سرے سے عربی میں مدون کیا لیکن البیرونی اس صف میں نمایاں ہونے کے ساتھ اپنی ایک بلند تر جگہ بھی رکھتا ہے۔ ابوالنصر فارابی اور ابن الرشد دونوں اس زبان سے ناواقف تھے جس زبان کے فلسفے کی تصحیح و تہذیب میں مشغول ہوئے تھے۔ انھوں نے تمام تر اعتماد عربی کے قدیم تراجم پر

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تسیح مکمل تصحیح نہ ہوسکی اور بعض غلط فہمیاں جو
جو عہد تراجم کے ابتدائی دور سے پیدا ہوگئی تھیں آخر تک دور نہ ہوسکیں
.. لیکن البیرونی نے نظر و تحقیق کی بالکل دوسری راہ اختیار کی۔ اس نے
جن علوم کو اپنا موضوع نظر قرار دیا' انھیں خود ان کی زبانوں میں پڑھنے
کی کوشش کی۔ ہندوستان کے علوم کی اس نے جس قدر تحقیقات کی سنسکرت
کی تحصیل کے بعد کی۔ فارسی' خوارزمی اور جرجانی زبانیں اس کے لیے بمنزلہ
مادری زبانوں کے تھیں۔ اس لیے قدیم ایرانی تاریخ و سنین کی تحقیقات
میں اسے کسی درمیانی وسیلے کا منت پذیر نہیں ہونا پڑا۔ جہاں تک سریانی
اور یونانی زبانوں کا تعلق ہے' گو کوئی براہ راست تصریح ہمیں نہیں ملی
ہے لیکن الآثار الباقیہ میں اس نے اپنی تحقیقات کا جس پیرائے میں
ذکر کیا ہے' اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان دونوں زبانوں سے
ناواقف نہ تھا۔ عبرانی زبان سے اس کی ذاتی واقفیت کی تصریح خود اس
کے قلم سے نکلی ہوئی ہمیں مل گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص سنسکرت' یونانی'
سریانی' فارسی اور عبرانی زبانوں سے براہ راست واقفیت رکھتا ہو' اس
کی علمی حیثیت کے مقابلے میں الفارابی' بو علی سینا اور ابن الرشد وغیرہم کو
لانا کسی طرح موزوں نہیں ہوسکتا۔ ان اکابر کا علمی پایہ کتنا ہی بلند
ہوتا تاہم ان کا علمی سرمایہ عربی ترجموں کے رحم پر تھا۔ وہ براہ راست
نظر و تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے
تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربی کی پوری علمی تاریخ میں البیرونی کا مقام
یک قلم منفرد نظر آتا ہے۔" (ص ۶۵، ۶۴)

البیرونی کے بعض تسامحات

مولانا نے اس مقالے میں البیرونی کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ اس کے بعض تسامحات پر بھی

روشنی ڈالی ہے لیکن اس باب میں انھوں نے البیرونی کی معذوری کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی معذوری کی اصل وجہ ہندوستان میں پھیلے ہوئے ان توہمات اور خرافات کو قرار دیا ہے، جنھوں نے مسلمات کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ ان کے علاوہ سیر و سیاحت کی مشکلات اور رسد و مشاہدے کے وسائل کی کمی یا بعض قیاسات کو بھی قرار دیا ہے۔ مثلاً سیلون کے قبتہ الارض ہونے کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمی میں البیرونی کے مبتلا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں،

"عربی میں چونکہ فلکیات کے مباحث پہلے پہل ہندی علم ہیئت کے دروازے سے آئے تھے اور دوسری صدی ہجری میں موسیٰ بن محمد الخوارزمی نے برہم گپت کی سدھانت کے مطابق علم ہیئت کے مباحث ترتیب دیے تھے۔ اس لیے یہ غلط فہمی عربوں میں بھی پھیل گئی اور انھوں نے سیلون کو قبتہ الارض کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ البیرونی نے اگرچہ سیلون کے قبتہ الارض ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے اور اس بارے میں جو توہمات ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے، انھیں خرافات سے تعبیر کیا ہے، تاہم حساب کی اصلی غلطی پر وہ بھی متنبہ نہ ہو سکا کیونکہ اس زمانے میں سیر و سیاحت کے وسائل اور رصدی اعمال کے طریقے اس درجہ محدود تھے کہ اس طرح کی غلطیوں درستگی بآسانی نہیں کی جا سکتی تھی۔" (ص ۹۷)

مولانا نے البیرونی کے طول بلد اور عرض بلد کے بعض تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے لیکن اس کا سبب بھی بتا دیا ہے:

"ایک بڑی دشواری اسے یہ پیش آئی کہ ہندوستان کے شہروں کی باہمی مسافت کی نسبت راویوں کے بیانات بے حد مختلف تھے اور جمع تطبیق کا کوئی قابل وثوق ذریعہ موجود نہ تھا ... اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طرح طرح کی غلطیاں حساب میں سرایت کر جائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی غیر معمولی کوشش و احتیاط بھی اسے صورت حال کے قدرتی نقائص سے نہ بچا سکی اور مباحث کے اندازوں میں غلطیاں واقع

ہو گئیں مثلاً موجودہ پٹنہ تقریباً اسی محل پر واقع ہے جہاں قدیم عہد کا
پاٹلی پتر آباد تھا۔ پٹنہ کا طول بلد ۸۵-۱۲ اور عرض بلد ۲۵-۳۰ ہے۔
البیرونی پاٹلی پتر کا طول بلد ۱۰۸-۲۰ لکھتا ہے اور عرض ۲۲-۲۰۔ صاف
معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو روایتیں اس تک پہنچی تھیں وہ
اصلیت کو صحت کے ساتھ واضح نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بنارس سے
پاٹلی پتر تک کا فاصلہ بیس فرسخ عربی قرار دیا ہے اور بنارس سے اسے
پورب میں ہٹا ہوا تصور کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں صحت سے دور ہیں۔
ایسا ہی فرق گنگا ساگر کے محل وقوع میں بھی پڑ گیا۔ کیونکہ صحیح فاصلہ اور
صحیح جہت اس کے علم میں نہ آسکی۔" (ص ۰۰)

البیرونی کے تسامحات کے سلسلے میں مولانا نے سیلون کے بارے میں کتاب الہند باب ۳۰
زمثال دی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان کے لوگوں کے دماغوں میں پراتوں اور رامائن کی
باتوں نے ایسا رسوخ حاصل کر لیا تھا کہ نہ صرف عام لوگوں کا بلکہ پنڈتوں تک کا عام خیال یہی تھا کہ
لنکا میں عفریت بستے ہیں اور انسان کا وہاں جا کر زندہ واپس آنا بہت دشوار ہے۔ اس وقت تک عرب
سیاحوں کے قدم بھی سیلون کی سیر و سیاحت سے آشنا نہ ہوئے تھے۔ وہ اسے سنگل دیپ کے نام سے
جانتے تھے اور اس کے ساحل سے گزرتے ہوئے ساحلی مقامات کی بعض پیداوار بھی حاصل کر لیتے تھے
لیکن وہاں کے لوگوں سے راہ و رسم پیدا کرنے کی کوئی صورت اس وقت تک نہ نکلی تھی' اس لیے افسانوی
روایات ان میں بھی پھیل گئی تھیں اور وہ ہندو افسانے کے متوہمہ قطعے کے بارے میں خیال کرتے تھے کہ
وہ اسی مقام کے کسی حصے میں ہے۔ البیرونی ان افسانوں سے جو تاریخ کے مسلمات کی طرح مشہور تھے'
دھوکے میں پڑ گیا۔ مولانا لکھتے ہیں :

"البیرونی نے عرب سیاحوں کی زبانی ایک اور پُراسرار جزیرے کا حال
نقل کیا ہے' جہاں سے وہ اپنے جہازوں پر لونگ (قرنفل) بار کیا کرتے
تھے اور پھر لکھا ہے عجب نہیں وہی جزیرہ لنکا ہو اور پھر لنکا اور لونگ کی
لفظی مشابہت سے دھوکا کھا کر اس غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے کہ "لونگ"

لنکا سے مشتق ہوا ہے۔ حالانکہ لونگ کو لنکا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نے کتاب الہند کے اسی باب میں ہندو افسانے کے متخیلہ قلعے کا جس کی کوئی اصلیت نہ تھی، ایک نقشہ بھی دیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو افسانوں میں لنکا اور سنگل دیپ کو دو الگ الگ مقاموں کی شکل دی گئی ہے۔ اس نے القانون کی جدول میں لنکا اور سنگل دیپ کے لیے دو مختلف درجے متعین کیے ہیں، جو جدول خط استوار بلد عرض کے مقامات کی بنائی ہے، اس میں لنکا کا طول بلد .. لکھا ہے پھر ان مقامات کی جدول میں جو اقلیم اول اور خط استوار کے درمیان واقع ہیں، سنگل دیپ اور سراندیپ کا ذکر کیا ہے اور اس کا ۱۲۰ اور عرض بلد .۱ درجے کا لکھا ہے۔ وہ لنکا کو مجہولات میں سے قرار دیتا ہے مگر سنگل دیپ کو مجہول نہیں کہتا۔ اسے بحر ہرکند کے جزائر میں شمار کرتا ہے۔ بہرحال وہ اس مقام کی صحیح تحقیق نہ کر سکا۔" (ص ۸۰)

ایک اور مقام پر "سند ہند" کی اصل سمجھنے میں البیرونی کے تسامح کی طرف بھی مولانا نے توجہ دلائی ہے۔ اس موقع پر لسانیات کی ایک چھوٹی سی تحقیق بھی مولانا نے پیش کر دی ہے۔ اس قسم کی تحقیق کی یہ کوئی واحد مثال نہیں۔ متعدد مقامات پر اس قسم کی تحقیقات سامنے آتی ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں :

"سدھانت کے معنے سنسکرت میں علم و معرفت کے ہیں۔ نیز اس کا اطلاق علم و فن کے کسی خاص مذہب اور اصول پر بھی ہوتا ہے۔ پس "براہم سپھت سدھانت" کے معنے ہوئے علم ہیئت کا وہ مذہب جو براہم گپت کی طرف منسوب ہے۔ عربوں نے نام کا بقیہ جزو حذف کر دیا اور پھر "سدھانت" کو جس کی مخلوط "دال" ان کی زبان کے لیے بہت ثقیل تھی "سند ہند" بنا لیا۔ البیرونی پر اس لفظ کی اصلیت مشتبہ ہو گئی تھی۔ اس کا خیال "سدھانت" کی طرف نہیں گیا بلکہ ایک دوسرے سنسکرت مادے "سدھاند" کی طرف چلا گیا۔ سدھاند کے معنے استقامت یعنی سیدھے ہونے کے ہیں اور

اسی سے پراکرت زبانوں میں "سبدھ" اور "سیدھے" کا لفظ بنا ہے۔
چنانچہ کتاب الہند میں وہ لکھتا ہے کہ عربوں میں "سند ہند" کے نام سے
جو مذہب مشہور ہوا وہ دراصل "سدھانت" ہے یعنی ایسی بات جس میں
کسی طرح کی کجی نہ ہو۔" (ص ۵۹)

اسی طرح ہندوستان کے مقام "اجین" کے عربی تلفظ اور پھر تصحیف کے عمل سے مطالب کے فہم میں پیچیدگیاں پیدا ہوگئیں حتیٰ کہ ایک وقت آیا جب اس کے معنی یکسر بدل گئے۔ مولانا نے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ (صفحات ۵۸، ۵۹)

بعض مباحث کی تحقیق

مولانا نے البیرونی کی زندگی کے بعض حوادث و معائب سے متعلق اس کے اشارات کی وضاحت اور ان کی تحقیق بھی کی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں اس کے مقاماتِ سفر و سیاحت اور محمود غزنوی سے اس کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ تحقیق کی اچھی مثالیں ہیں۔

بعض مقامات پر مولانا نے البیرونی کے بیان کو نقل کر دینے یا اس کی خصوصیت کی طرف توجہ دلانے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر مزید اضافہ کر کے اسے مدلل اور مبرھن کر دیا ہے۔ اس قسم کا ایک مقام "سنگ بدو" کی بحث (ص ۹ - ۱۰۷) میں آیا ہے۔ البیرونی نے اس مسئلے پر جو کچھ لکھا مولانا نے اس کے تعارف میں ایک خاص بحث کا اضافہ کیا ہے۔ اب یہ ایک مختصر سا مستقل مبحث اس مقالے میں ہے جس سے اس مسئلے کے اطراف و جوانب سامنے آجاتے ہیں۔

مولانا کا حسنِ نگارش

مولانا آزاد کے اس مقالے میں اگرچہ ان کا قلم علمی مباحث کے زیر اثر رک رک کر چلا ہے اور انشا پردازی کا حسن اگرچہ غبارِ خاطر کے درجے کو نہیں پہنچا لیکن ان کے قلم کی ندرت کاری کا عالم یہ ہے اور اسلوب کی جلوہ طرازی ایسی ہے کہ وہ نگاہ جمال آشنا اور دیدۂ حسن پرست کو بار بار اپنی جانب متوجہ کر لیتی ہے۔ اس مقالے سے اس کی چھوٹی بڑی بہت مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہاں مشتے

نمونہ از خروارے صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

"جو مایوسی ایلیٹ کے حصے میں آئی تھی وہ آگے چل کر ان تمام مستشرقوں کے حصے میں آنے والی تھی جو ایلیٹ کے نقش قدم پر قدم اٹھانے والے تھے۔" (ص ۴۵)

"بطلیموس کے جغرافیے کی تدوین کے بعد طرح طرح کے انقلابوں سے دنیا دوچار ہوئی۔ بہت سے پرانے شہر مٹ گئے اور ان کی جگہ نئے نئے شہر آباد ہو گئے۔ بعض دریاؤں کی دھاروں نے اپنی قدیم راہیں بدل دیں اور نئی نئی راہوں پر چلنے لگے۔ اسلام کے ظہور کے بعد انقلاب حال نے ایک دوسرا ورق الٹا اور ایشیا اور افریقہ کی بہت سی آبادیاں کچھ سے کچھ ہوگئیں۔ عراق میں قدیم ایرانی شہنشاہی کا دارالحکومت ویران ہوگیا اور بصرہ، کوفہ اور بغداد کے ناموں سے نئے شہر بس گئے۔ مصر میں "منفس" کی جگہ "فسطاط" نے لی اور ایران میں "استخر" کی جگہ "شیراز" نے سر اٹھایا۔ مراکش، اسپین، وسط ایشیا اور سندھ میں بھی نئی عربی آبادیاں نمایاں ہوئیں اور جغرافیے کے نقشوں میں بے شمار نئے مقامات اور نئے نام پیدا ہو گئے۔ ان آبادیوں کے جغرافیائی محل کا تعین قدیم یونانی معلومات نہیں کر سکتی تھیں اور ضرورتی تھا کہ نئی تحقیقات کے ذریعے ان کے اطوال و عروض متعین کیے جائیں۔" (ص ۷۶)

"البیرونی نے اپنی علمی جدوجہد ہر طرح کے موافق و مخالف حالات میں یکساں عزم و ہمت کے ساتھ جاری رکھی اور وقت کا کوئی ہنگامہ اس کے ذوق تحقیق کی طلب گاریوں پر غالب نہ آسکا۔" (ص ۹۱)

"جس وقت خوارزم کی سرزمین قتل و نہب کا یہ کھیل کھیل رہی تھی البیرونی اس کی آبادیوں کے باہر ایک گاؤں کے میدان میں ایک رصد بندیوں کے پرسکون اعمال میں مشغول تھا۔ جس دن امیر مامون نے کاث کے شاہی محل میں ابوعبداللہ کو گرفتار کیا، اسی دن البیرونی نے اپنی رصدگاہ کو ایک نئے دائرۂ قطع اور اس کے متعلقہ آلات سے آراستہ کیا تھا اور زمانے سے صرف اتنی مہلت کا آرزومند تھا کہ اسے اپنے رصدی عملیہ کے نتائج قلمبند کرنے کا موقع مل جائے۔ وما احسن ما قیل بالفارسیہ:

بگویم اے فلک گر کجروی بایت تو برگردی
شب وصل ست خواہم این قدر آہستہ تر گردی

لیکن افسوس ہے زمانے کے بے رحم انقلابات نے اسے اتنی مہلت بھی نہ دی۔" (ص ۴۰)

"علوم فلکیہ کی تاریخ کا یہ ایک مسلمہ واقعہ ہے کہ علم ہیئت اور فن نجوم یعنی سعادت و نحوست کواکب کے فن کا باہمی فرق مدتوں تک غیر واضح رہا۔ جو امتیازی خط دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے، وہ قدیم زمانے میں اتنا باریک تھا کہ عام نگاہیں بہت کم اسے محسوس کر سکتی تھیں اور اکثر ایسا ہوتا تھا کہ ہیئت کے ماہر کو فن نجوم کا ماہر سمجھ لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابومحمود الخجندی، جابر البتانی، ابومعشر الفلکی، عمر خیام، نصیرالدین الطوسی وغیرہم جنھیں فن نجوم کے اوہام و خرافات سے کوئی دور کا بھی تعلق نہ تھا، محض اس لیے نجومی مشہور ہو گئے کہ لوگوں نے ان کی نگاہیں ستاروں کی طرف اٹھی ہوئی دیکھی تھیں اور وہ خیال کرتے تھے کہ ستاروں کی حرکات کا مطالعہ صرف اس لیے کیا جا سکتا ہے کہ فن نجوم کا اعتقاد اسی رخ پر لے جاتا ہے۔ نظامی سمرقندی اور صاحب نگارستان نے البیرونی کی نسبت جو حکایتیں لکھی ہیں، ان کے اندر بھی

یہی غلط فہمی کام کر رہی ہے۔ البیرونی کے بے لاگ علمی دماغ کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو ریاضی و ہیئت کے ساتھ فن نجوم کے اعمال واحکام کے ساتھ بھی دلچسپی ہوتی، وہ اس کے بیانات کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگتا۔ کیونکہ وہ خیال کرتا کہ بہت ممکن ہے فن نجوم کے عقیدے سے اس کا رصدی عمل غیر محسوس طریقے پر متاثر ہوگیا ہو۔ چنانچہ اس نے نیشاپور کے طول بلد کی بحث میں منصور بن طلحہ کی تصریح کو صرف اس لیے مشکوک ٹھہرایا کہ "کان مولعا بعلم النجوم" وہ علم نجوم سے دلچسپی رکھتا تھا۔ لیکن زمانے کی غلط اندیشیوں کا یہ تصرف دیدنی ہے کہ ایسا محتاط شخص بھی نجومی ہونے کے اتہام سے محفوظ نہ رہ سکا، وللہ در ماقال

مریم ایں راتحمل شد و عیسیٰ برداشت" (ص ۹۸)

"یہ روایت کہ سلطان محمود نے البیرونی کی جاں بخشی اس کے نجومی ہونے کے خیال سے کی، صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن سلطان کی دماغی استعداد پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ البیرونی کے علمی مقام کی اندازہ شناسی کے لیے وہ قطعاً غیر مستعد تھا اور اس کے فلکی اعمال کے ذوق و انہاک کو صرف اس صورت میں دیکھ سکتا تھا کہ اسے نجومی تصور کرے۔ اس سے زیادہ کے لیے اس کے پاس کوئی دماغی استعداد نہ تھی۔ اس صورت میں بھی ہمیں البیرونی کے احساسات کی تلخی اور مایوسی صاف صاف نظر آجاتی ہے۔ ایک ایسے بادشاہ کی سرپرستی اسے کیونکر مطمئن اور خوش حال کرسکتی تھی جو ریاضیات اور ہیئت کے ایک باکمال شخص کی قدر شناسی کے لیے کوئی ذہنی استعداد نہیں رکھتا تھا اور اگر قدر شناسی کے لیے آمادہ بھی ہوا تھا تو صرف اس لیے کہ اسے فن نجوم کے اوہام وخرافات کے اعتقاد سے متہم تصور کرلے۔" (ص ۹۹)

مولانا کا حُسنِ ترجمہ

اس مقالے میں حسنِ ترجمہ کی بھی متعدد مثالیں سامنے آتی ہیں۔ مولانا کے عمدہ کارِ قلم سے عربی کی طویل طویل عبارتوں کا ترجمہ جگہ جگہ پر اس مقالے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ترجمے میں چونکہ قلم دوسرے کے فکر و مفہوم اور اسلوب کا پابند ہوتا ہے اس لیے ترجمے کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتے ہوئے انشا پردازی کا میدان تنگ رہتا ہے اور کوئی ایسا مترجم جو بیک وقت اور یکساں طور پر دونوں زبانوں کا ذوق آشنا نہ ہو اور نظر و جوہر میں اپنا ایک بلند مقام نہ رکھتا ہو، کامیاب نہیں ہو پاتا۔ وہ فکر و مفہوم پر نظر رکھتا ہے تو سررشتہ اسلوب و نگارش ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور ترجمے کی زبان کے اسلوب و انشا کے حُسن و زیبائش کو توجہ کا مرکز بناتا ہے تو مصنف کے فکر و مفہوم اور اسلوب سے دور جا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میدان میں بہت کم ادیب کامیاب ہوتے ہیں۔ مولانا آزاد کا شمار ان مستثنیٰ شخصیات میں ہوتا ہے جو ایک مصنف کے افکار و مفہوم کی صحیح ترجمانی کے ساتھ اسلوب کے معیار اور نگارش کے حُسن کو بھی ترجمے کی زبان میں نہ صرف برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسے چار چاند لگا دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کے حسن کی سحر انگیزی اور نگارش کی دل آویزی کا جو عالم ہم ان کی تحریر میں دیکھتے ہیں وہ ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے۔

بعض ضمنی مباحث

اصل مباحث کے علاوہ بے شمار ضمنی افکار و مباحث بھی اس مقالے میں آگئے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے افکار بھی ہیں کہ مولانا کی کسی اور تحریر میں ان کی تلاش بے سود ہے۔ مثلاً ترکی میں قومی زبان کے رسم الخط کی تبدیلی کے اقدام کی سنگینی پر تبصرے میں مولانا کی فکر کا جو گوشہ پہلی بار تاریخ کی روشنی میں آیا ہے یا کم سے کم میرے مطالعے کے سفر میں یہ مقام پہلی بار میری نظروں نے دیکھا ہے۔ اس کے چند جملوں میں عبرت اور سبق آموزی کے کتنے ہی دفتر سمٹ آئے ہیں:

> "حکومت ترکی نے حروف کی تبدیلی کا فیصلہ جن اصلاحی مقاصد کے ماتحت کیا، اس کی نسبت یہاں اظہارِ رائے کی ضرورت نہیں ہے لیکن کوئی

اصلاح کتنی ہی اہم ہو اگر اس کے غلو کو مجنونانہ انتہا تک پہنچا دیا جائے گا
تو وہ اصلاح اصلاح نہیں رہے گی، بجائے خود ایک افساد بن جائے
گی حروف کی تبدیلی کا کام بغیر اس کے بھی انجام پا سکتا تھا کہ عربی حروف
ملک سے جلاوطن نہ کر دیے جاتے اور عربی کتابوں کی طباعت کو جرم
نہ قرار دیا جاتا۔" (ص ۵۴)

اسی طرح استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں کی تاریخ، ان کے انتشار کی کہانی، پھر دوبارہ ان کی ترتیب کی روداد کی تفصیلات جو مولانا نے بیان کی ہیں، وہ اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقل اور دلچسپ موضوع ہے۔ اسی طرح البیرونی کی القانون المسعودی کی جدول کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے مولانا نے البیرونی سے پہلے عربی میں فن جغرافیہ اور علم ہیئت کے آغاز و ارتقاء پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے بغیر البیرونی کی تحقیقات کی علمی حیثیت کا صحیح اندازہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس سلسلے میں عربی میں ہیئت کی پہلی کتاب، اس کی تصنیفی حیثیت، اس کے مباحث، اس کی خصوصیات، اس کی غلطیاں، ہندوستانی کلپ کا حساب، ہندی یگ اور مہایگ، قبۃ الارض کی بحث، علم ہیئت کی مختلف شاخوں میں کام کا ذکر، عربی میں دنیا کے پہلے نقشے کی تشکیل اور اس کی خصوصیات کا ذکر اور ہندی حساب کی غلطیاں، یہ تمام مباحث ایسے ہیں جو اس مقالے کو ایک خاص معیار کی تحقیق اور تصنیف کا کارنامہ بنا دیتے ہیں۔ اسی طرح علوم فلکیہ کی تاریخ کی یہ غلط فہمی کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا تعلق علم نجوم سے نہ تھا لیکن انھیں نجومی سمجھ لیا گیا۔ اس بحث کا تعلق بھی مقالے کے خاص دائرے سے نہ تھا لیکن مولانا کے قلم کی یہ خصوصیت کہ وہ دوران بحث میں اصل مبحث کے علاوہ بہت سے ضمنی و ذیلی مباحث پر روشنی ڈالتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں اور آخر میں بحث کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر پھر اسی نقطے پر لے آتے ہیں، جسے وہ پہلے سے اپنے مقاصد تحریر کا مرکز قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ اس مقالے میں مولانا کی یہ خوبی متعدد مقامات پر نمایاں ہوئی ہے۔ مولانا نے بحث کو مختلف گوشوں اور سمتوں میں پھیلا پھیلا کر سمیٹ لیا ہے اور قاری کے ذہن میں مطالب کے شیرازے کو کسی جگہ بکھیر دینے کے باوجود بحث کے اصل نقطے کو نظر سے اوجھل نہیں ہو جانے دیا ہے۔

اصطلاحات کا استعمال

کسی علم و فن کی کتاب میں اصطلاحات کے استعمال سے اسلوب میں ایجاز و اختصار کا حسن پیدا ہو جاتا ہے، لیکن ایک مصنف کے نظر و عبور کی یہ آزمائش گاہ بھی ہے۔ ایک اصطلاح کا غلط یا خلاف محل استعمال تمام مطالب کو خبط کر دینے کے لیے بھی کافی ہوتا ہے۔ اس مقالے میں اصطلاحات کا استعمال مولانا کے اسلوب کی خوبی اور نظر و عبور کے ثبوت کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ مولانا کو جغرافیے اور ہیئت سے شروع ہی سے دلچسپی تھی اور زندگی کے بعد کے کسی دور میں بھی شاید ہی وہ ان علوم کے مطالعے سے بے نیاز رہے ہوں۔ اس کا اندازہ کچھ اس مقالے کے مطالعے ہی سے لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا نے جغرافیے کی بہت سی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ نہایت (قطعیت) کے ساتھ اور برمحل استعمال کیا ہے۔ مولانا کی اس خوبی نے مقالے میں ایک خاص علمی شان پیدا کر دی ہے۔ اس سے اسلوب میں ایجاز کا حسن اور دلربائی کی خوبی بھی بڑھ گئی ہے۔

آخری نظر

البیرونی کے بارے میں مولانا کی یہ پہلی اور آخری تحریر نہیں۔ جس طرح مولانا کا مطالعہ ان کی پوری زندگی میں پھیلا ہوا ہے اور ادبی زندگی کے آغاز سے آخر دورِ حیات تک البیرونی اور اس کے علوم و افکار مولانا کے مطالعے کا موضوع رہے ہیں اسی طرح اس کا تذکرہ بھی مولانا کے قلم سے مختلف ادوارِ حیات میں ہوتا رہا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں البیرونی کی تصنیف القانون المسعودی کے مطالعے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں لیکن اس کے لیے انھیں کامل دو سال کے شب و روز کا شمار کرنا پڑا۔ پھر جب انتظار کی یہ مدت پوری ہوئی تو کتب خانے میں لائبریرین کی حیثیت سے ان کے دوست بھی آ چکے تھے۔ یہ دورِ انتظار و التوا ختم ہوا تب ۱۹۰۶ء میں القانون مولانا کے مطالعے میں آئی اور ایک مدت تک ان کے پاس رہی۔ الہلال کی مجلدات میں متعدد مضامین میں البیرونی اور اس کے علوم و افکار کا ذکر یا حوالہ آیا ہے۔ سب سے آخر میں مولانا کے ادبی شاہکار غبارِ خاطر (آخری خط مورخہ ۱۶ ستمبر ۱۹۴۳ء)

میں دو مقام پر البیرونی اور اس کی کتاب الہند کا ذکر آیا ہے۔ ایک ہندوستان کے فنونِ لطیفہ سے عربوں کی عدم دلچسپی کے اسباب کے ضمن میں، جہاں مولانا نے البیرونی کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ اس نے کتاب الہند میں ہندوؤں کے تمام علوم وعقائد پر نظر ڈالی ہے، مگر موسیقی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، پھر اس تغافل کا خود ہی جواب بھی دیا ہے کہ غالباً اس تغافل کی وجہ کچھ تو یہ ہوگی کہ علوم عقلیہ کے شوق و اشتغال نے اس کو بہت کم مہلت دی کہ فنونِ لطیفہ کی طرف توجہ کرتے اور کچھ یہ بات بھی ہوگی کہ عربوں کا ذوقِ سماع ہندوستان کے ذوقِ سماع سے اس درجہ مختلف تھا کہ ایک کے کان دوسرے کی نواؤں سے بمشکل آشنا ہو سکتے تھے۔ دوسرے جانوروں پر راگ کے اثرات کے ضمن میں البیرونی نے کتاب الہند میں راگ کے ذریعے شکار کے طریقوں اور ہندوؤں پر راماین کے بعض اشعار کی تاثیر کا ذکر کیا ہے۔ مولانا نے البیرونی کی معلومات نقل کر کے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ زمانۂ حال کا علم الحیوان نغمہ سرائی کی تاثیر کی واقعیت تسلیم نہیں کرتا اور تاثرات کے مشاہدات کو دوسری علتوں پر محمول کرتا ہے۔ آخر کے چند جملوں میں مولانا نے اپنے مطالعے کی دنیا کا ایک دریچہ کھول دیا ہے جس سے جھانک کر ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ جہانِ علم و فضل کا ایک گوشہ یہ بھی ہے۔ ●●

سرسید، ابوالکلام اور علی گڑھ

ضیاء الحسن فاروقی

سرسید کے طرزِ فکر کو ہم روایت سے بغاوت کا زاویۂ نگاہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ زاویۂ نظر مسلمانوں کی مذہبی و فکری تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ فکر و نظر کا یہ رجحان ہم کو راسخ الاعتقادی اور غیر راسخ الاعتقادی دونوں حلقوں میں کسی نہ کسی روپ میں ملتا ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں تو کچھ ایسی بے جا بات نہ ہوگی کہ سرسید بھی ان میں سے ایک خاص روایت کا سہارا لے کر انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی مذہبی روایات کو جانچنے اور فکری سطح پر جدید تہذیب کے چیلنجوں کا جواب دینے کی ضرورت اور اہمیت کا احساس بیدار کرنا چاہتے تھے۔

سرسید نے مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، بڑے اعتماد کے ساتھ اپنایا اور اپنی اصلاح و تجدید کی ہمہ گیر تحریک میں اس طرح محوری حیثیت دی کہ اس میں تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہی۔ یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ سرسید میں فکر و عمل کی نئی راہ تلاش کرنے کا جذبہ کیوں پیدا ہوا؟ کیا یہ ان سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک ردِ عمل تھا جو ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئیں؛ اور کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقعی اتنا مرعوب ہو گئے تھے کہ انھیں اپنے ماضی کی روایات کے ایک بڑے حصے پر خرافات کا گمان ہونے لگا۔ ہمارے خیال میں نہ تو یہ ردِ عمل تھا اور نہ مرعوبیت، بلکہ جدید دور کے فکری و تہذیبی چیلنجوں کا گہرا احساس تھا۔ اسی احساس اور نوع بہ نوع امکانات سے معمور نئی صورتِ حال نے

ان کے طرزِ فکر کو بالکل بدل دیا اور انھوں نے یہ نکتہ پالیا کہ جدید دور میں اگر ایک باوقار زندگی گزارنی ہے تو تہذیب کے پرانے تصور کو بدلنا ہوگا۔

تہذیب کے کسی پرانے تصور کو بدلنے کے لیے سماجوں کو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح و تجدید کے سخت مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلم سماج کو ایک ایسے ہی سخت مرحلے سے گزرنا تھا لیکن اس راہ کی ایک بڑی مشکل یہ تھی کہ ایک بدیسی، غیر مسلم اور سامراجی اقتدار کی قلمرو میں یہ راہ طے کرنی تھی، اور یہ اقتدار ایک ایسی تہذیب و تمدن کا ترجمان اور مبلغ تھا، جس کی علمی، فکری، مذہبی، ادبی و فنی اور اخلاقی و مادی قدریں مسلم سماج کی اقدار سے بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کی عظمت اس بات میں ہے کہ انھوں نے وقت کی اس مشکل پر چلنے کا عزم کیا اور اس کے لیے ایک طرزِ فکر اور لائحۂ عمل متعین کیا۔

بعض لوگ یہ کہہ کر سرسری گزر جاتے ہیں کہ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ عقیدہ علم و ہنر اور سماجی تنظیم تہذیب کے تین بنیادی عنصر ہیں اور یہ انسان عمل اور ردِ عمل، اخلاق، معاملات، معاشرت، تمدن، صرفِ اوقات، علوم و فنون اور سماجی و معاشی اداروں، غرض تمام انسانی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کی راہ متعین کرتے ہیں اور دوسرے عناصر، مثلاً جغرافیائی، تاریخی، نسلی اور لسانی خصوصیات کی آمیزش سے اعلیٰ درجے کی ثقافت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ تہذیب کا وہ حُسن جسے ہم انسانیت کہتے ہیں عقیدے ہی کا رہینِ منت ہے۔ اسی سے اخلاق، معاملات اور معاشرت نکھرتی ہے اور اسی سے ہم میں "انسانیت اور وحشیانہ پن" میں تمیز کرنے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی کہہ دی جائے تو مناسب ہے کہ ہر عقیدے کی کوئی نہ کوئی میٹافزکس (Metaphysics) ضرور ہوتی ہے، یعنی ہر عقیدے میں ماورائیت کا ایک تصور ہوتا ہے۔

سرسید مسلم سماج کو "مہذب" بنانا چاہتے تھے اور ان کی دشواری یہ تھی کہ بقول ان کے:

> "ہمارے یہاں تمام رسمیں اور عادتیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی بحث کے ایک قدم بھی تہذیب اور شائستگی کی راہ میں نہیں چل سکتے۔۔۔
> ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و شائستگی اور حُسنِ معاشرت سکھانے میں ہم کو

مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے"۔[1]

یہ صورت نہ ہوتی تو کیا جدید علوم کی تعلیم کے رواج سے جو مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کے ساتھ ترقی کر رہے تھے اور مغربی افکار کے ترجمان تھے، ہندوستان کے مسلم معاشرے کی زمین پر جس میں مشرقی تہذیب کے خدوخال نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے، جدید تہذیب کا پودا مغرب سے لاکر جوں کا توں لگایا جا سکتا تھا؟ ہمارے خیال میں اگر یہ ہو سکتا تو ایم۔اے۔او کالج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی کے ذریعے یہ کام پورا ہو چکا ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ ایم۔اے۔او۔کالج سرسید کے خواب کی ادھوری تعبیر تھی۔ کالج کے قیام کے لیے انھیں حالات سے مفاہمت کرنی پڑی اور مذہبی و تہذیبی اصلاح کا جو ایک بڑا کام انھوں نے شروع کیا تھا وہ جاری نہ رکھا جا سکا۔

اوپر کہا جا چکا ہے کہ سرسید کی ایک مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں میں مذہبی و تہذیبی اصلاح کا کام ایک غیر مسلم حکومت کو "شرعی" جواز (Legitimacy) کا شرف بخش کر کرنا تھا اور حکومت ان غیر مسلموں کی تھی جن سے مسلمانوں کی کشاکش اور جنگ کی ایک تاریخ تھی۔ اب گویا نہ صرف مذہبی و تہذیبی روایت سے بغاوت کا مسئلہ تھا، بلکہ عالم اسلام میں عیسائی یورپ سے، اور ہندوستان میں خاص طور پر انگریزوں سے مخالفت کی جو روایت تھی اس سے بھی بغاوت کا معاملہ تھا۔ اس لیے سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی اصلاح اور سیاست میں انگریزوں سے سمجھوتے اور تعاون کی آواز جب بلند کی تو علماء اور قدیم طرز کے لوگوں کے ایک بڑے طبقے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں ان کی مخالفت ہونے لگی لیکن رفتہ رفتہ سیاست اور جدید تعلیم کے محاذ پر ان کے حامیوں کی تعداد بڑھتی رہی، لیکن ان حامیوں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جنھوں نے ان کے مذہبی خیالات اور تہذیبی اصلاح کے کام کی تائید کی ہو۔

جدید ہندوستان کی تاریخ کا یہ واقعہ یادگار رہے گا کہ اصلاح مذہب و معاشرت سے متعلق سرسید کے خیالات کا اثر ایک تنگ نظر، متعصب اور مقلد خاندان کے ایک ایسے فرد پر پڑا جس نے کچھ عرصے تک سرسید کا مقلد اور معتقد رہنے کے بعد مذہب و سیاست میں اپنی راہ الگ نکالی اور سرسید ہی کی طرح اپنے طرز فکر اور فکر و عمل کے گہرے نقوش نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ میں بلکہ ہندوستان کی قومی تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ثبت کر دیے۔ ہماری مراد مولانا ابوالکلام آزاد سے

ہے۔ مولانا نے اپنی ذہنی زندگی اور سرسید کے گہرے اثرات کا اعتراف بڑے کھلے دل سے کیا ہے۔

مولانا کی عمر ابھی چودہ پندرہ برس ہی کی رہی ہوگی کہ مطالعے کے "کاروبار شوق" نے انھیں سرسید کی کتابوں اور تحریروں تک پہنچا دیا اور پھر خود مولانا ہی کے الفاظ میں:

"سرسید کی تصنیفات کا شوق بتدریج اس طرح دل و دماغ پر چھا گیا کہ اب کوئی تصنیف ان کی تصنیف کے سامنے آنکھوں میں نہیں جچتی تھی۔ شوق نے ارادت و عقیدت کی شکل اختیار کرلی اور یہ ہوا کہ ایک عقیدت مند کی طرح جو اپنے شیخ و مرشد کے ملفوظات کے ایک ایک لفظ کو دل و جان دے کر خریدنا چاہے، ان کی تصنیفات کا ہر ورق و صفحہ میں نے نہایت جدوجہد کر کے حاصل کیا۔"[۲]

"سرسید کی تصنیف کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نہ صرف آشنا کیا بلکہ ان کا شائق و گرویدہ بنا دیا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی، بہہ رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حقیر و ذلیل ہو چکی تھیں۔ علوم جدیدہ (یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے) اور ہر وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو، میرے قلب و ذہن کے لیے بمنزلۂ معبود کے تھی۔"[۳]

سرسید ہی کی طرح مولانا کے کاروانِ فکر کی پہلی منزل وہابیت ہی کی پیش آئی تھی، یعنی پہلے تقلید کی زنجیروں سے ان کے پاؤں آزاد ہوئے اور آزادیٔ فکر کی منزل آئی۔ لیکن ابھی اُس نے بے قیدی و مطلق العنانی کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات پیدا ہو رہے تھے اور قلب و ذہن کی دنیا ایک اضطراب و شدید بے چینی کی زد میں تھی کہ ٹھیک اسی ذہنی کیفیت کے دوران سرسید کی تحریریں ان کی نظر سے گزریں تو بالکل ایک نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ ایسا محسوس ہوا:

"کوئی بھی اسلام کی اصلی حقیقت یا سرسید کی اصطلاح میں 'ٹھیٹ' اسلام سے آشنا نہیں۔ قرآن کے اصلی معارف اور مذہب کی اصلی

تعلیمات تو وہ ہیں جن کے چہرے پر سے تیرہ سو سال بعد اس عہدِ اعظم (جیسی کہ اس وقت کی بول چال تھی: یعنی سرسید) نے پردہ ہٹایا ہے"۔؟

مولانا آزاد پر سرسید کے "علوم و معارف" کا اثر اتنا غالب تھا کہ وہ انھیں مجتہدِ مطلق کا درجہ دینے لگے تھے اور یہ خیال بھی ہوا تھا کہ کیوں نہ سرسید کے مسلک پر ایک نئے علمِ کلام کی تدوین کی جائے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ نوجوان آزاد پر سرسید کا یہ اثر بس تھوڑے ہی دن رہا۔ شاید اس لیے کہ سرسید کا مسلک اسی اندرونی منطق کے لحاظ سے ایک ذہین شخص کو جو اپنی قدیم طرز کی تعلیم اور موروثی مذہب سے مطمئن نہ ہو اور حقیقت کی تلاش و جستجو کے لیے ذہنی طور پر آمادہ ہو اسی طرف لے جا سکتا تھا جہاں عقیدے سے متعلق ایسے سوالات کا سامنا ہوتا ہے کہ عقیدے کی دنیا تہ و بالا ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس میں دو تین نکتے ایسے اہم ہیں کہ ہم مولانا ہی کی زبانی انھیں سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

"سرسید کے مسلک نے پوری طرح تمام پچھلی خوش اعتقادیاں اور تقلیدی عقائد بیخ و بن سے اکھاڑ دیے تھے اور ذہن کو وادیٔ مذہب میں ہر طرح کی آزادی و جولانی کا خوگر بنا دیا تھا: نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و کاوش نے مزید وسعت اختیار کرلی اور سرسید کی بلند پروازیاں ساتھ دینے سے درماندہ رہ گئیں۔

"سرسید کی رہنمائی نے اس منزل تک پہونچا دیا تھا کہ اہلِ مذاہب کے کے تمام دعوے اس رنگ و شکل میں جو عام طور پر تسلیم کیے جاتے ہیں، محض وہم و خیال ہیں اور اصلیت کچھ دوسری ہے۔

"لیکن اب یہ منزل سامنے آئی کہ عقائد کے جتنے حصہ کو سرسید منوانا چاہتے ہیں، وہ بھی وہم و خیال نہ ہو! وجود باری، ذات و صفات، بقائے روح، وحی و الہام، نبوت، شرائع و ادیان، کیوں نہ یہ سب بھی ناقابلِ تسلیم و اعتراف ہوں؟ . . . .

"فی الحقیقت خواہ حکمائے اسلام ہوں، مثلاً شیخ اور فارابی یا موجودہ دور کے متکلمین ہوں جیسے سرسید، اس بات میں وہ بھی اسی سرحد پر

ہیں لیکن پیرایۂ بیان ایسا اختیار کرتے ہیں جو معاملے کو زیادہ پریشان
اور زیادہ غیر مانعۃ الورود بنا دیتا ہے . . . . اور روشن خیالی اور مذہبی تفلسف
اپنی کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں رکھتا۔ فکری وجود صرف دو ہی ہیں:
انکار و اقرار، یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔"[۵]

چنانچہ تلاشِ حق کی اس منزل میں اساسات ادیان و شرائع، مولانا کے یہاں تطبیق عقل و نقل کے معیار پر ٹھیک نہیں اُترے اور وہ انکار کر بیٹھے اور پھر کوئی آٹھ نو برس آزادیِ فکر، عقلیت اعتزال، انکار و الحاد اور فسق اعمال کی گھاٹیوں اور وادیوں میں بھٹکنے کے بعد مولانا کو اپنی منزلِ مقصود مل گئی جب یکایک کسی غیبی ہاتھ نے انھیں ایک نورانی فہم و بصیرت کی روشنی میں لا کھڑا کیا اور ان پر یہ حقیقت روشن ہوئی:

"مذہب اور عقل کے میدان الگ الگ ہیں اور دونوں کی ایسی پوزیشن
نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالف سمجھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی
جائے۔ مادّے اور محسوسات کی راہ ہم ادراک سے طے کر سکتے ہیں مگر
مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لیے ہمارے پاس صرف
جذبہ ہے، اور یہ بڑی بھول ہے کہ چاندی سونا تولنے کے کانٹے سے
سے ہوا اور روشنی کا وزن معلوم کرنا چاہیں۔"[۶]

اسی بات کو انھوں نے قلعۂ احمد نگر کے قید خانے میں ۱۹۴۲ء میں اس طرح کہا:

"علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے۔ مدعیانِ
علم کی خامکاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں
کی ہے . . . علم عالمِ محسوسات سے سروکار رکھتا ہے۔ مذہب ماورائے
محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا مگر تعارض
نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماوراء ہے ہم اسے محسوسات سے معارض
سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدۂ کج اندیش کی ساری درماندگیاں
شروع ہو جاتی ہیں۔"[۷]

مولانا آزاد نے اپنی کئی کتابوں میں، کہیں نام لے کر اور کہیں اشارے سے سرسید کی قرآن فہمی کے معیار پر اظہارِ خیال کیا ہے، مثلاً ترجمان القرآن میں وہ سرسید اور ان کی طرح کے نئے مذہب مفسروں کی تفسیری کوششوں سے متعلق لکھتے ہیں:

"انھوں نے کوشش کی کہ قرآن کی تصریحات کو (نئے نظریوں کے مطالبات) کے مطابق کر دکھائیں۔ مطابق ہو نہیں سکتی تھیں اس لیے ہر طرح کا تجوز و تکلف جو لغت و زبان سے کیا جا سکتا ہے، جائز کر لیا گیا اور یہی سمجھے کہ یہ تمام قطع و برید چند سالوں کے بعد یکسر بیکار ہو جائے گی۔"[۵]

انھوں نے تذکرہ میں ایک بڑی دلچسپ بات یہ لکھی ہے:

"شک و شبہ کا فتنہ خود اس تیزی سے نہیں آتا جس قدر شک و شبہ دور کرنے والے اسے بلا لیتے ہیں۔ ہمیشہ مدعیانِ تطبیق عقل و نقل و دفعِ شبہات و شکوک نے ایسا ہی کیا ہے۔"

اس سلسلے میں انھوں نے معتزلہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"ہمارے زمانے میں بھی بعینہٖ یہی صورت پیش آئی ہے جس پر آج تک کسی نے غور نہیں کیا، ابھی نہ تو مسلمانوں میں نئے علوم کی بنا پر کوئی نیا چرچا پھیلا تھا، نہ شک و شبہات پیدا ہوئے تھے، محض چند لوگ تھے جنھوں نے نہ تو یورپ کی کوئی زبان پڑھی تھی، نہ علوم مادیہ سے واقفیت حاصل کی تھی۔ صرف سنی سنائی باتوں اور مقلدانہ جوشِ عقیدت اور حسنِ ظن بہ یورپ (و جمیع ما ینسب الیہ) سے اپنے جی میں شکوک و شبہات پیدا کیے اور پھر بھی پکارنا شروع کر دیا کہ علوم جدید نے اسلام کا خاتمہ کر دیا... اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ اسلامی عقائد میں از سرِ نو ترمیم و تنسیخ کی جائے، پچھلے کیل پرزے نکال کر ایک نیا کارخانہ ڈھالا جائے:

خواہم کہ دگر بت کدہ سازند حرم را

نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و شبہات خود تو ابھی نہیں آئے تھے مگر ان لوگوں نے بلاوے بھیج کر بلا ہی لیا اور یہ کہہ کہہ کر کہ انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان مذہب کو خیرباد کہہ دیتے ہیں، سچ مچ پوری نئی نسل کو شکوک و شبہات میں غرق کر دیا۔ کیا کوئی شخص آج ثابت کر سکتا ہے کہ جس زمانے میں سرسید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اُس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے جو انگریزی پڑھ کر دہری ہو گئے تھے اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کریں؟ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ جوڑ کر منتیں کی تھیں کہ ہماری خاطر تاویل الجاہلین و تحریف الغالین و انتحال المبطلین کا فتنہ تازہ کر دیجیے؟'' [۱۳]

مندرجہ بالا مباحث سے شاید یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ قرآن کریم کے ترجمہ و تفسیر کے سلسلے میں سرسید اور مولانا آزاد کے فکر میں کس قدر اصولی مناسبت اور کس قدر اختلاف تھا۔ اسی طرح حدیث کے سلسلے میں بھی ان دونوں کے خیالات میں خاصی موافقت تھی لیکن مولانا آزاد کے یہاں ہمیں نسبتاً ایک محتاط رویہ ملتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ سرسید نے محدثین کی خدمت حدیث کو سراہا نہ ہو، انھوں نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے، ان کے لیے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا، کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ اس بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو جمع کریں۔ علماء نے ان کی برسہا برس کی محنت و مشقت کو خراجِ عقیدت پیش کیا، ان کی کتابوں کو قبول کیا، ان کی شرحیں لکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود بقول سرسید محدثین کی ساری کاوشوں کا دار و مدار راویوں کے معتبر ہونے پر تھا تعجب ہے کہ ان بزرگوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کریں کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح، اس کے مضمون کے لحاظ سے بھی کریں''۔ انھوں نے لکھا کہ ''ہمارے نزدیک حدیثوں کی صحت کا مدار بہ نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے۔'' [۱۴]

سرسید نے حدیث پر کئی مضامین لکھے اور انھوں نے درایت کے اصول پر اتنا زور دیا

۔ راویوں کی سند و ثقاہت کا روایتی مرتبہ مجروح ہوتا محسوس ہوا۔ یہ وہی رجحان تھا جس نے عقل و نقل کی تطبیق کو لازم قرار دیا تھا۔ اس رجحان میں خطرہ یہ تھا کہ شرعی مسائل میں حجیت حدیث کی حیثیت کم ہو جاتی لیکن مولانا آزاد نے اس معاملے میں بھی ایک متوازن راہ اختیار کی۔ اس سلسلے میں توجہ ہمیں ان کی تحریروں میں ملتا ہے اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا رہی ہے۔ ان کا مقدمۂ تفسیر اور البیان دونوں ضائع ہو گئے اور چھپ نہ سکے جن میں مولانا نے وعدے کے مطابق حدیث کے جھوٹ پر کھل کر لکھا ہوگا یا لکھنے کا ارادہ کیا ہوگا۔ ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد اس معاملے میں سرسید سے متفق ہوں گے کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جائے اور مذہبی باتوں میں سے داخل نہ کیا جائے۔ اور یہی مسلک سبھی فقہائے مجتہدین کا تھا۔ البتہ مولانا نے مسلم معاشرے میں حدیث کی ایجابی اہمیت پر زور دیا اور ان کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ دعوت اسلام کی معرفت کے لیے قرآن کریم اور پیغمبر اسلام کی زندگی، دونوں کا مطالعہ اور دونوں میں غور و فکر ضروری ہے۔ حدیث کی روایتی اہمیت ذرا بھی کم ہوئی تو حدیث کے سلسلے میں تشکیک راہ پا سکتی ہے اور پھر اسلامی تعلیمات کی فہم کا ایک بنیادی وسیلہ کمزور ہو کر رہ جائے گا۔ الہلال اور البلاغ میں مولانا نے حجت حدیث کے قیام و ثبات کے لیے احادیث کی شرحیں دلآویز انداز میں بیان کیں اور برملا کہا کہ روایت کی سنت کی تصدیق اگر عقل سے نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت یکسر غلط ہے یا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ:

> "یہی وہ سرحد ہے جہاں (باوجود اتحاد مقصد و اصول) مجھے آج کل کے مصلحین مذہب سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ حال ہے کہ جس حدیث اور جس روایت کو اپنے خود ساختہ معیار عقل سے ذرا سا الگ پاتے ہیں، معاً اس سے انکار کر دینے کے لیے بے چین ہو جاتے ہیں۔ ... حالانکہ اگر انھیں علوم دینیہ کے حصول کا موقع ملا ہوتا اور علم و فن پر نظر ہوتی تو وہ دیکھتے کہ اسی مقصد کو اصول فن کے ساتھ چل کر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ان روایات کی تغلیط محض اس وجہ سے کر دی جائے کہ وہ عقل میں نہیں آتیں۔"[۱۳۱]

ایسا نہیں ہے کہ مولانا روایت کے متن و اسناد کو جانچنے کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے جامع بخاری اور جامع مسلم کے دوسرے مجامیع پر ترجیح کی وجہ بتائی ہے اور یہ کہا ہے کہ قرآن کے بعد دین کی ان کتابوں میں جو انسانوں کی ترتیب دی ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے[۱۴]۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

"اس تیرہ سو برس کے اندر کسی مسلمان نے کبھی راویان حدیث کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا ہے، نہ امام بخاری و مسلم کو معصوم تسلیم کیا ہے۔ کسی روایت کے لیے بڑی سے بڑی بات جو کہی گئی ہے وہ اس کی صحت ہے، 'عصمت' نہیں ہے، اور 'صحت' سے مقصود صحت مصطلحۂ فن ہے، نہ کہ صحت قطعی و یقینی مثل صحت قرآن۔ پس ایک روایت پر صحت کی کتنی ہی مہریں لگ چکی ہوں، لیکن بہرحال غیر معصوم انسانوں کی ایک شہادت اور غیر معصوم ناقدوں کا ایک فیصلہ ہے۔ ایسا فیصلہ ہر بات کے لیے مفید حجت ہو سکتا ہے، مگر یقینیات و قطعیات کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی ایسا ہوگا کہ کسی راوی کی شہادت یقینیات قطعیہ سے معارض ہو جائے گی تو یقینیات اپنی جگہ نہیں ہلیں گے، غیر معصوم کو اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔"[۱۵]

سرسید اور مولانا آزاد دونوں تقلید کے خلاف تھے کہ وہ تقلید کے بے لچک قانون کو مسلمانوں میں اصلاح و تجدید کے کام کی راہ کا سب سے بڑا روڑا سمجھتے تھے۔ یہاں یہ بحث دور از کار ہوگی کہ مسلم معاشرے میں تقلید کا قانون کب اور کیوں رائج ہوا، بس ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانت داری سے مان لینا چاہیے کہ تیرھویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذہنی جمود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے۔ اس عرصے میں عرب دنیا میں یہ جو ابن تیمیہ اور محمد ابن عبدالوہاب اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے اپنے اپنے طور پر اصلاح و تجدید کی کوششیں کیں انھیں ہم مستثنیات میں کہہ سکتے ہیں۔ مجموعی اعتبار سے مسلم معاشروں میں تقلید اور جمود ہی کی حکمرانی رہی۔ انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید اور پھر سرسید نے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان میں سرسید نے اسے تحریک کی شکل

سے دی۔ چنانچہ ان کے اصلاحی پروگرام میں مجموعی اعتبار سے تقلیدی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں تھی۔ انھوں نے بار بار اور صاف صاف یہ بات کہی :

"اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خواہش نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں نے ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔"

مولانا آزاد "حال کے علوم سے مذہب کے مقابلے" کی بات تو نہیں کرتے اس لیے کہ علم اور مذہب کے دائرۂ کار الگ الگ ہیں۔ لیکن ان کا پورا طرز فکر سرسید کی طرح تقلید کا مخالف ہے اور انھوں نے فکر و عمل کے ہر گوشے میں کورانہ تقلید کی تباہ کاریوں کی طرف مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے اور کہا ہے کہ یہ تقلید ہی ہے :

"جس نے علم و بصیرت کی راہوں سے (تمھیں) دور کر دیا ہے۔ حتیٰ کہ اب معاملہ یہاں تک پہونچ چکا ہے کہ . . . (تمھاری) معاشرتی اور اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے کیوں کہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر کھ لیا گیا ہے۔" [16]

سرسید ہی کی طرح وہ قرآن و سنت سے روشنی حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

"قرآن کا مطالبہ غور و فکر کا ہے نہ کہ تقلید کا، بس جو شخص قرآن کے مطالب میں غور و فکر نہیں کرتا وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرتا، اور پھر جب قرآن کے لیے کہ وحی الٰہی ہے، تدبّر ضروری ہوا تو کیوں کر یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ کسی مجتہد اور امام کی تحقیق میں تدبر ضروری نہ ہو؟ اور اہل علم کے لیے ضروری ہو کہ ازروئے تقلید سر اطاعت خم کر دیں!" [17]

مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی اصلاح سے متعلق سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد کے طرز فکر

یں کافی مماثلت تھی، یہاں طرز فکر ہم نے کہا ہے، فکر نہیں۔ لیکن سیاست میں فکر اور طرزِ فکر دونوں
میں ان کے یہاں بڑا اختلاف تھا۔ یہاں یہ بات کہہ دی جائے تو اچھا ہو کہ مولانا آزاد سرسید اور شبلی
دونوں سے بہت متاثر تھے، لیکن سیاست میں وہ شبلی کے خیالات سے زیادہ قریب تھے۔ ہمیں معلوم
ہے کہ شبلی سرسید کے بعض مذہبی خیالات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن سیاست میں تو ان کی راہیں
بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن شبلی کانگریس کے ہمنوا تھے شبلی سرسید کی
خدمات کے معترف تھے، لیکن ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے قیام کے بعد سرسید کے خیالات میں رفتہ رفتہ
ایسی تبدیلی محسوس ہونے لگی جو برطانوی سامراج سے قومی وقار سے گر کر کھوتے اور دوستی کی طرف لے
جاتی تھی۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس میں رنج و افسوس سے بھرے اس ردعمل کا عنصر بھی
ہو سکتا ہے جو اردو، ہندی اور انسدادِ گاؤکشی کے قضیوں کے سلسلے میں ان پر ہوا تھا، اس میں
مسلمانوں کی تعلیم کے کام میں ان کے گہرے اشتغال اور علی گڑھ کالج کی کامیابی اور ترقی کے
لیے انگریزی حکومت پر ان کا مکمل انحصار و اعتماد کے رویّے کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اس میں سرسید
کے انگریز دوستوں ورکالج کے انگریز پرنسپل اور اسٹاف کی پس پردہ ریشہ دوانیاں بھی ہو سکتی
ہیں، جو اس لیے غالباً ہوں گی کہ انگریز حکومت کانگریس کی طرف سے جس میں ہندوستان میں ابھرتے
ہوئے متوسط طبقے (خاص طور پر ہندوؤں میں) کے مطالبات اور اقدامی سیاست کی بات ہوتی تھی،
فکر مند تھی اور ہندوؤں کے مقابلے میں اب مسلمانوں کی طرف نگہ التفات سے دیکھ رہی تھی، کانگریس
سے مسلمانوں کو روکنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کر کے کسی مضبوط قومی تحریک کے امکان
کو ختم کرنے کی اس پالیسی میں ۱۸۸۰ء کے بعد خلافتِ عثمانیہ سے متعلق برطانوی سامراج کی کوئی
چالیس پچاس سالہ روایتی ڈپلومیسی میں تبدیلی کے رجحان کا بھی ہاتھ ہو سکتا ہے۔ غرض کوئی وجہ
ہو یا مذکورہ اور دوسرے اسباب پر مشتمل ایک مجموعی عامل کا اثر، شبلی کو سرسید کی کانگریس مخالفت
کا رویہ پسند نہ تھا۔ انھیں بہرحال اس رویّے کے پیچھے سامراج کے انگریز ایجنٹوں کا ہاتھ نظر آتا تھا۔
ان کا یہ احساس ان کے درج ذیل اشعار سے واضح ہے:

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشِ سیّد مرحوم خوشامد تو نہ تھی

اس لیے اگر یہ ہے کہ تحریک سیاسی کے خلاف
ان کی جوابات بھی آورد بھی آمد تو نہ تھی

مولانا آزاد نے جب پندرہ برس کی عمر میں اپنا ماہوار رسالہ لسان الصدق نکالا (۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء) تو اس کے مقاصد میں سیاسی نوعیت کی کوئی بات نہ تھی۔ بس سوشل ریفارم، اردو کی ترقی اور علم و ادب کے صحیح ذوق کی ترویج و اشاعت اس کا مقصد تھا۔ یہاں تک کہ انھوں نے ہندوستان میں اسلامی حکومت کے آخری دور کو "عیش و عشرت کے زمانے" اور انگریزی حکومت کے دور کو "متمدن سلطنت" کے تسلسل و طوالت کے دور سے تعبیر کیا تھا اور اس رسالے کے اجرا سے پہلے بھی وہ برطانوی شہنشاہ کی تاجپوشی کے موقع پر ایک مدحیہ قصیدہ لکھ چکے تھے۔ لیکن یہ باتیں اس وقت کی ہیں جب ان کے عنفوان شباب کے ابتدائی ماہ و ایام تھے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ جب تک ابھی سیاست میں بھی ان کے خیالات میں کوئی تغیر ابھی نہیں تھا۔ لسان الصدق ۲۰ جنوری ۱۹۰۴ء کی اشاعت میں وہ سرسید کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتے ہیں کہ کانگریس ہندوؤں نے قائم کی ہے، وہی اس میں شریک ہیں۔ اس لیے جماعت کو نیشنل کہنا محض ایک دھوکا ہے لیکن ۔۔ مہینے بعد مئی ۱۹۰۴ء کے شمارے میں وہ "انڈین نیشنل کانگریس" کے عنوان کے تحت اس کے جلسہ منعقدہ بمبئی کے بارے میں اس انداز سے خبر دیتے ہیں جیسے اب انھیں اس کے نیشنل ہونے پر کوئی شبہ نہ تھا اور یہ کہ اس جماعت سے انھیں خاص دلچسپی ہوگئی تھی۔ اس مختصر سے وقفے میں سیاسی خیالات میں تبدیلی کے یہ آثار اور پھر جلد ہی ۱۹۰۵ء میں بنگال کے انقلابیوں سے ان کے گہرے تعلقات کی داستان ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آخر سال ڈیڑھ سال کے عرصے میں مولانا کے یہاں اس سیاسی انقلاب حال میں جہاں کسی دنیوی منفعت کے بجائے سراسر جان کا زیاں ہی تھا، کن عوامل کا ہاتھ تھا۔ ان کی سیاسی زندگی کا یہ باب ابھی تلاش و جستجو کا محتاج ہے۔

سرسید اور علی گڑھ کی تعلیمی خدمات سے متعلق لسان الصدق کے ایڈیٹر کے خیالات اور تاثرات ہمیں رسالے کے اگست و ستمبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں بھی ملتے ہیں، جس میں مولانا آزاد نے "محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علاقہ بمبئی اور مرحوم سرسید احمد خاں" کے زیر عنوان لکھا تھا اور نواب محسن الملک خاں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"نواب صاحب اگر لیڈر بننا چاہتے ہیں تو اس طرح ان کو کامیابی نہیں ہو سکتی، وہ اس شخص کی مثال پیش نظر رکھیں جس نے برسوں کی محنت میں یہ کر کے دکھلا دیا کہ قوم کے سچے ہمدرد ایسے ہوتے ہیں... سرسیّد کا ہم پر کوئی ذاتی احسان نہیں ہے۔ سرسیّد نے ہم کو ملک و دولت نہیں دے دی۔ پھر ہم کیوں اس کے فدائی ہو رہے ہیں صرف اس لیے کہ اس کے کام ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کی تعریف کریں، اس کی تعریف ہماری ذاتیات میں داخل ہو گئی ہے اور ہماری زبان اس کی ستائش سے بند نہیں ہو سکتی۔"

اس دور میں مولانا آزاد پر سرسیّد کے گہرے اثر کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار جدید علوم کے حصول کی پُرزور اپیل کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اُردو میں علمی او فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ تیزی سے کیا جائے۔ انھیں یہ یقین تھا کہ جدید تعلیم سے ان کے ہم مذہبوں میں فرسودہ خیالات سے آزاد ہونے کا جذبہ بیدار ہوگا۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے بعض اسلامی ملکوں کی سیاحت کی اور وہاں سے واپس آنے کے تین چار برس بعد انھوں نے ۱۹۱۲ء میں الہلال نکالا۔ ہر لحاظ سے ایک معیاری ہفتہ وار جس نے اُردو صحافت اور ملک و ملت کی سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ یہاں اس بات کے بتانے کی ضرورت نہیں کہ مولانا نے اس اخبار میں سرسیّد اور اس جماعت کے جسے وہ علی گڑھ پارٹی کہتے تھے سیاسی خیالات کے خلاف کس کس طرح آتش نوائی کی اور کیسے کیسے انداز میں مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دامن بچانے اور سیاسی محکومی سے آزاد ہونے کی جدوجہد میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی تحریک کے وہ حامی تھے لیکن وہ شبلی اور وقار الملک کی طرح ایک آزاد یونیورسٹی چاہتے تھے، اور سرسیّد کے اس خیال کے حامی تھے کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔" یہ تمام باتیں افسانہ در افسانہ ایک طویل داستان ہے جسے الہلال و البلاغ کے صفحات میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں ہم اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے کہ تفصیل سے لکھیں کہ کس طرح مسلم یونیورسٹی کے

قیام کی تحریک نے بالآخر ایک مقامی اور غیرالحاقی یونیورسٹی پر قناعت کر لی اور کن حالات میں اس سے دو تین ماہ قبل، خلافت اور نان کوآپریشن کی سیاسی تحریکوں کے پرزور موقعوں کے دوران اکتوبر ۱۹۲۰ء میں مسلمانوں کی ایک آزاد یونیورسٹی علی گڑھ ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے قائم ہو گئی۔ جامعہ ملیہ کے بانیوں میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔

اس کے بعد ملک میں قومی اور ملی سیاست دونوں مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہیں اور ہندو مسلم اتحاد جس کے مولانا آزاد پرجوش موید اور مبلغ تھے، اور کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین مفاہمت جس کے لیے تحریک آزادی کے آخری دس برسوں میں وہ خاص طور پر سخت آرزومند تھے، ان کے یہ دونوں خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے۔ تحریک پاکستان کے شباب کے دور میں جب مولانا آزاد کی قیادت سے مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے انکار کر دیا تھا اور علی گڑھ یونیورسٹی پر مسلم لیگ کا پورا قبضہ ہو چکا تھا، اس وقت اس فیصلہ کن گھڑی میں علی گڑھ ریلوے اسٹیشن پر یونیورسٹی کے طالب علموں کے ایک مخصوص گروہ نے دوسروں کے بہکانے سے مولانا کے خلاف بڑی نازیبا اور افسوس ناک جذباتیت کا مظاہرہ کیا تھا لیکن مولانا نے فراخ دلی کے ساتھ ان طلبا کو معاف کر دیا تھا۔

۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم ہوئی اور دو آزاد مملکتیں، ہندو یونین اور پاکستان وجود میں آئیں پھر اس آزادی اور تقسیم کے بعد کے خونیں فسادات میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جو گزری یہاں اس المناک داستان کو دہرانا فضول ہے۔ اور یہ بات بھی بیش یا افتادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آزادی سے پہلے آٹھ دس سال ہماری اس یونیورسٹی پر کیسے گزرے تھے اور پھر آزادی اور تقسیم کے بعد (یہاں) کی حالت کیا تھی۔ بس یہ سمجھ لیجیے کہ نشہ اتر چکا تھا، خمار باقی تھا۔۔۔ اور اب صبحدم نہ وہ سر و روشور تھا اور نہ جوش و خروش، ہر طرف ایک مہیب سناٹا، خوف و ہراس کی ایک فضا جس میں یونیورسٹی کے در و دیوار کھڑے بزم رفتہ کے ہنگامہ ہائے شوق کا سوگ مناتے محسوس ہوتے تھے۔"[۱۹]

ایسے میں مولانا آزاد نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو آمادہ کیا کہ وہ جامعہ چھوڑ کر ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے اور تاریخی ادارے، ایک تعلیمی، علمی اور تہذیبی روایت جو ۱۸۵۷ء کے بعد اس ملک میں عہد جدید کے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی تمام تمناؤں اور حوصلوں سے عبارت

تھی، اور مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں ان کے پیرومرشد کی اس زندہ اور شاندار یادگار کو انتشار اور تباہی سے بچائیں اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہندی مسلمانوں کی اس عظیم الشان درسگاہ کو ترقی دیں۔

علی گڑھ سے مولانا ابوالکلام آزاد کے گہرے تعلق اور مخلصانہ جذبے کا بہترین ترجمان ان کا وہ مشہور خطبہ ہے جو انھوں نے ۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کو اس یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں پڑھا تھا ہم چاہیں گے کہ اس موقع پر دو تین اقتباس، قدرے طویل، اس خطبے کے آپ کے سامنے پڑھ دیں۔ اس یونیورسٹی سے مولانا نے اپنے چھتیس سالہ ربط و تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ادارے کے بانی سر سید احمد خاں مرحوم کی سیاسی جمود کی قیادت کے حوالے سے جس کا بار انیسویں صدی کے آخری پچیس سال میں انھوں نے اُٹھا لیا تھا، مولانا نے کہا تھا:

"میں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا ہی میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو تحریکِ آزادی میں حصہ لینا چاہیے... اس لیے یہ لازمی امر تھا کہ میں اس سیاسی رہنمائی پر تنقید کروں جس کی قیادت سر سید احمد خاں مرحوم نے (کی تھی) اور علی گڑھ پارٹی جس کی نمائندہ تھی۔ چنانچہ اس سیاسی مسئلے پر میرے اور اس پارٹی کے درمیان تصادم ہوا۔ اس مخالفت کو اس کے اراکین نے اس سیاسی پالیسی کے بانی کی مخالفت سمجھا اور کچھ لوگوں کے خیال میں تو میں سر سید احمد خاں مرحوم اور علی گڑھ کا دشمن تھا۔

"لیکن اس بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک سر سید احمد خاں سے سیاسی قیادت میں سنگین اور فاش غلطیاں سرزد ہوئیں، لیکن اسی کے ساتھ میں ان کو انیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں سمجھتا تھا اور آج بھی سمجھتا ہوں...

"اس بات کو چھتیس سال گزر چکے ہیں، لیکن میں جب بھی اس

زمانے کے واقعات پر غور کرتا ہوں تو اس مسئلے پر نظرِ ثانی کرنے کا آج
بھی مجھے کوئی جواز نہیں ملتا۔ اس وقت بھی میرا خیال تھا اور آج بھی
ہے کہ سر سید تعلیمی اور سماجی عظیم مصلح تھے لیکن سیاست میں ان کی
غلط قیادت نے بہت سی خرابیاں پیدا کیں اور جس سے ہمیں بہت
نقصان پہونچا ہے۔ لیکن آج یہاں میرا مقصد ان کے سیاسی رول پر
تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیمی مصلح سر سید احمد خاں کی یاد کو خراجِ
عقیدت پیش کرنا ہے جنھوں نے ہندوستان کی جدید تعلیم کی بنیاد رکھی۔

اس کے بعد مولانا آزاد نے اپنے خطبے میں مذہب، تعلیم، سماجی زندگی، زبان، ادب اور صحافت پر سر سید کی مصلحانہ کوششوں اور تخلیقی توانائی کے گہرے اثر کا ذکر کیا اور کہا کہ سر سید مرحوم کے سیاسی رویے میں "فرقہ پرست سیاست کا معمولی سا سایہ بھی نہیں تھا۔ ان کی سرگرمیوں یہاں تک سیاست میں بھی ہندو مسلمان برابر کے شریک تھے۔ وہ تمام عمر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے۔" پھر انھوں نے سر سید کے اعلیٰ تعلیمی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ان کو بڑے بڑے الفاظ میں ان کی شخصیت اور کارناموں کا اعتراف کیا:

> "سر سید نے علی گڑھ میں ایک کالج ہی قائم نہیں کیا بلکہ وقت کے
> جدید تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسے دانشوری اور ثقافت کا مرکز
> بنا دیا۔ اس حلقے کا محور سر سید تھے۔ اپنے زمانے کے بہترین دانش ور
> ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر ان کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ میرے خیال
> میں شاید ہی کسی رسالے نے اس نسل کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا
> ان کے رسالے تہذیب الاخلاق نے کیا ہے۔۔ درحقیقت اسی رسالے نے
> جدید ادب کی بنیاد ڈالی اور زبان کو علمی مجرد خیالات کے اظہار کے
> قابل بنایا اور شاید ہی مسلمانوں میں کوئی ایسی ادبی شخصیت ہو جو اس
> حلقے سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ جدید دور کے بہترین مسلمان ادیبوں نے یہاں سے
> توانائی حاصل کی۔ یہاں مسلم فکر کی تحقیق، تفسیر اور تجدد کے داستان دجو

میں آئے... یہ علی گڑھ ہی تھا جہاں اصلاحی تحریکیں پایۂ تکمیل کو
پہونچیں۔ اس کا شمار ہندوستان کے ان مقامات میں ہے جہاں
نئے ہندوستان کی تعمیر میں رہبری کی گئی۔ انیسویں صدی ہندوستان
میں نشاۃ ثانیہ کا دور تھا اور علی گڑھ اس کا سب سے بڑا مرکز۔"

اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ سرسید احمد خاں کے انتقال کے بعد علی گڑھ کی بہت سی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہیں اور یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد علی گڑھ کالج کی عظیم الشان روایات کی توسیع و ترقی نہ ہو پائی، مولانا نے اساتذہ و طلباء دونوں سے کہا:

"بہرحال آپ کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عظیم الشان ورثہ آپ کا ہے
اور آپ ہی لوگ ہیں جنھیں علی گڑھ کے شاندار ماضی کی روایات کی
تجدید کرنا ہے۔ یہ کتبے جو آپکے اسٹریچی ہال کی دیواروں پر کندہ ہیں،
ہوسکتا ہے کہ وقت کے ساتھ دھندلا جائیں مگر وہ کتبے جو علی گڑھ نے
ہندوستان کے جدید دور میں کندہ کیے ہیں وہ کبھی نہیں دھندلا سکتے۔
مستقبل کے مورخ علی گڑھ میں جدید ہندوستان کی تعمیر کے ماخذ تلاش
کریں گے۔"

یہ سب سن کر کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز سرسید مرحوم کے کسی حقیقی شاگرد اور علی گڑھ کے کے سچے اولڈ بوائے کی آواز نہیں ہے؟ اسی خطبے میں مولانا نے علی گڑھ کو نئے تعلیمی، علمی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کی طرف بڑی جاں سوزی سے توجہ دلائی ہے اور بڑے قیمتی مشورے دیے ہیں۔ انھوں نے یہ امید کی ہے کہ علی گڑھ اپنی زندگی کے نئے دور میں "اسلامیت اور اسلامی تاریخ کے مطالعہ و تحقیق" کی روایت کو زندہ کرے گا اور یونیورسٹی میں علم کے ہر شعبے میں تحقیق اور علم کی جستجو کا ماحول پیدا ہوگا۔ انھوں نے بدلے ہوئے حالات میں طلباء کا حوصلہ بڑھایا اور خوش آیند امیدوں کے ساتھ مستقبل کا خیر مقدم کرنے اور بڑے بلیغ انداز میں مستقبل کے مسائل اور امکانات کی طرف کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور آنے والے زمانے کی آواز سننے کی تلقین کی۔ انھوں نے کہا:

"ایک تعلیمی ادارہ جس کا ماضی اتنا شان دار رہا ہو، اس کا مستقبل بھی

اتنا ہی شان دار ہونا چاہیے۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کی ذہنی حالت کیا ہے؛ میں نہیں جانتا کہ مستقبل کے کون سے رنگ آپ کے سامنے ہیں؟ کیا یہ دروازوں کے بند ہونے کا پیغام دیں گے یا نئے دروازوں کے کھلنے کا جن کے وسیلے سے آپ اپنے تجربات سے نئے مناظر سے روشناس ہوں۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کے سامنے کون سے مناظر ہیں، لیکن میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ میں نے کون سے منظر دیکھے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آپ سوچیں کہ وہ دروازے جو کھلے ہوئے تھے اب بند ہو چکے ہیں، مگر میں نے دیکھا ہے کہ جو دروازے مقفل تھے، وہ اب کھل گئے ہیں . . .

تفاوت است میاں شنیدن من و تو
تو بستن درو من فتح باب می شنوم ●●

حواشی

۱۔ تہذیب الاخلاق

۲۔ عبدالرزاق ملیح آبادی: آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۲۵۲

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۷

۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۱

۵۔ ایضاً، صفحات ۷-۴۰۶

۶۔ عبدالرزاق ملیح آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء

۷۔ ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۴۱-۴۰

۸۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء

۹۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۴۰

۱۰۔ مقالاتِ سرسید، حصہ اوّل، (مرتبہ، مولانا اسمٰعیل پانی پتی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۵۹-۵۸

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ابو سلمان شاہجہانپوری کی تالیف مولانا ابوالکلام آزاد (بحیثیت مفسر و محدث) میں غلام رسول مہر کا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور حدیث اور ان کی خدمات" ادارۂ تصنیف و تحقیق پاکستان کراچی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۱۶

۱۳۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴۰۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مولانا شبلی کی وفات (۱۹۱۴ء) پر کلکتے میں جو تعزیتی جلسہ ہوا تھا، اس میں شبلی کی حیات علمی و ادبی پر جو تقریر کے دوران تدوین علوم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا تھا: "نہ صرف عظمت موضوع و نفس مضمون کے لحاظ سے، بلکہ طرزِ تصنیف و ترتیب، ضبط مطالب اور حسن تقسیم و تنظیم کے لحاظ سے بھی تاریخ اسلام میں بہترین کتاب صحیح بخاری لکھی گئی ہے اور کوئی اسلامی تصنیف اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ امام بخاری کے بعد بقیہ اصحاب صحاح، جامعین معاجم و مسانید نے نئے نئے اسلوب مطالب پیدا کیے مگر کوئی کتاب صحیح بخاری تک نہ پہنچ سکی اور یہ میں محض حدیث کی قدیم خوش اعتقادی کی بنا پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یقین کیجیے اس فن تصنیف کو پیش نظر رکھ کر، جو ترقی یافتہ علمی زبانوں میں آج پایا جاتا ہے، میں نے علیٰ وجہ البصیرۃ یہ رائے قائم کی ہے۔" البلاغ، ۱۷ اور ۲۴ دسمبر ۱۹۱۵ء (بحوالہ ابو سلمان شاہجہانپوری، بحوالہ مطالق، صفحہ ۱۱)

۱۴۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۸۶-۸۵

۱۵۔ ترجمان القرآن، جلد سوم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴۰۱

۱۶۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، ساہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۰۹

۱۷۔ لسان الصدق، جلد ۱، نمبر ۱، ۲۰ نومبر سنہ ۱۹۰۳ء

۱۸۔ ضیاء الحسن فاروقی: شہید جستجو، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۲۷۲

۱۹۔ رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ اس وقت یونیورسٹی کے بعض سر برآوردہ حضرات میں سے ایک نے یوپی کے چیف منسٹر کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ "وہ اس یونیورسٹی کو کلیتہً حکومت کے تصرف میں لے لیں" اور اس کڑے وقت میں "دہلی کے بعض نیم سرکاری اکابر کی طرف سے پیش کش عام تھی کہ یونیورسٹی حکومت ہند کے حوالے کردی جائے۔" دیکھیے ہمارے ذاکر صاحب، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۱۲۷

آزاد کی زندگی کا ابتدائی دَور۔ سرسیّد کا اثر

آئن ہنڈرسن ڈگلس / ترجمہ۔ مظہر مہدی

اپنی زندگی کے اواخر میں آزاد نے یہ قبول کیا کہ سرسیّد سے انھوں نے انگریزی سیکھنے اور سائنس اور ادب کا مطالعہ کرنے کی تحریک حاصل کی حالانکہ وہ اس سے قبل ایک بیان میں ذمّے دار شخص کا ذکر کیے بغیر 'چند واقعات' کی جانب اشارہ کرتے ہیں جنھوں نے ان کی فکر میں انقلاب بپا کر دیا' بہرحال یہ واضح ہے کہ ان پر سرسیّد کا زبردست اثر تھا۔ آزاد کی کہانی (خود آزاد کی زبانی) کا حصہ بعنوان "سرسیّد کی تقلید کا دور" اس طرح شروع ہوتا ہے: "اچانک ایک نئی راہ سامنے آئی۔ میرا اشارہ سرسیّد کے مصنفات کی طرف ہے۔ چونکہ اس واقعے نے میرے عقائد و افکار کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے، اس لیے میں زیادہ تفصیل سے بیان کروں گا۔"[1]

چند نئی اُردو کتابیں منگواتے وقت آزاد نے اسلام پر سرسیّد کے ایک دو مختصر چھپے ہوئے خطبے منگوائے اور ان خطبوں نے ان کو (سرسیّد کے) بڑے کاموں کی طرف متوجہ کیا۔ تب انھوں نے تہذیب الاخلاق کی پہلی تین جلدیں، تفسیر القرآن کی پہلی جلد اور اس کے بعد بتدریج سرسیّد کی تمام تصنیفات منگوائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان سے ان کی ایک ایسی وابستگی پیدا ہوگئی کہ کوئی بھی دیگر تصنیفات ان سے مقابلہ نہ کر سکیں۔ وہ بالکل مُرید ہوگئے اور ہر صفحے کو چاٹ گئے۔

آزاد کہتے ہیں کہ وہ ان مراحل سے گزرے جیساکہ ان کے "والد مرحوم کہا کرتے تھے کہ گمراہی کی موجودہ ترتیب یوں ہے کہ پہلے وہابیت، پھر نیچریت"[2]۔" اپنی زندگی کے اس دَور میں وہ جن ذہنی کیفیتوں

سے گزرے ان کی انھوں نے مندرجہ ذیل نشان دہی کی ہے:

۱۔ تقلید و رسوم کی بندشیں ٹوٹ چکی تھیں۔

۲۔ تقلید آبا و اجداد کے تمام نقوش اگر مٹ نہیں چکے تھے، گو بہت مدھم پڑ چکے تھے۔

۳۔ لیکن آزادیِ فکر نے ابھی کوئی مطمئن حالت حاصل نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات نئے نئے اٹھ رہے تھے۔ گرد و پیش میں اُس کے دفع کی قوت نہ تھی، بلکہ ضعف کی وجہ سے اور پراگندگی ہو رہی تھی۔ اکثر حالتوں میں شکوک فتح مند رہتے تھے۔ مطالعے کی وسعت انھیں بڑھا رہی تھی اور نئے نئے میدان بھی کھل رہے تھے۔

۴۔ جب ان کی طبیعت قدرتی طور پر اور نفسیاتی اعتبار سے پوری طرح کسی نئی حالت کے لیے تیار و منتظر تھی اور سرسید کی تصنیفات ان کی نظر سے گزریں، تو بالکل نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی۔[۲۱]

آزاد نے چھ ماہ کے اندر سرسید کی تمام تصنیفات پڑھ ڈالی تھیں اور مکمل طور پر مسحور ہو گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے تمام سابقہ معتقدات سے سخت نفرت کرنے لگے اور شرمندہ تھے کہ صرف چھ ماہ قبل ان پر اعتقاد تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ 'وہابیت' کے مرحلے سے گزر چکے تھے اور اب تمام فقہی مکاتب اور فرقوں اور ان کے مناقشوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلام کی صداقت یا سرسید کے لفظ میں 'ٹھیٹ' اسلام کو نہیں جانتا تھا۔ آزاد کا اب یہ خیال تھا کہ اس "عظیم مجدد" نے قرآن کی اصل روح اور اسلام کی اصل تعلیمات کو ۱۳۰۰ برسوں کی گمنامی کے بعد پھر سے پیش کیا ہے۔[۲۲]

آزاد کے لیے یہ بیان کرنا مشکل تھا کہ وہ کس حد تک سرسید کے نشے میں سرشار تھے۔ انھوں نے کہا کہ وہ ان کی بت کی طرح پرستش کرتے تھے۔ ایک تقلید چھوڑ کر انھوں نے دوسری اختیار کر لی تھی۔ اس کی ستم ظریفی انھوں نے بعد میں دیکھی، 'یہ کیسی عجیب بات ہے کہ انسان تقلید سے کبھی باز نہیں آتا۔ ترکِ تقلید کے نام پر وہ جن شخصیتوں کی عزت کرتا ہے، انھی کی تقلید شروع کر دیتا ہے'۔[۲۳] سرسید کے نشے میں وہ کس طرح سرشار تھے اس کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے حالی کی لکھی ہوئی سرسید کی سوانح حیاتِ جاوید کا کس طرح انتظار کیا جس کا آرڈر انھوں نے (ڈیوٹی شاپ' علی گڑھ کو) بھیجا تھا۔ ہر ڈاک کو اشتیاق سے دیکھتے رہنے کے بعد جب بالآخر انھیں اس کتاب کا پارسل ملا تو انھوں نے اسے ڈاکیے کے ہاتھ

سے چھین لیا اور اس کا پیسہ ادا کیے بغیر دوڑتے ہوئے اندر چلے گئے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ انھوں نے دو راتوں میں ہزار صفحے کی پوری کتاب ختم کر ڈالی۔ یہ واقعہ ۱۹۰۱ء کا ہے جب وہ صرف تیرہ برس کے تھے۔[۹]

سرسید کا ابتدائی اثر اپنے خاندانی مذہب سے آزاد ہونے کی جدوجہد کو تعاون دینے میں اور ان و: یاں قابلِ قبول مذہبی پوزیشن دینے میں تھا۔ اپنے نئے رہنما کی پرستش میں ان کا جوش و خروش حیرت انگیز نہیں ہے۔ ان کی تربیت نے ان میں استیار کرنے کی صلاحیت کو پروان نہیں چڑھنے دیا تھا۔ ان کے والد نے جس طرح کے جبر واستبداد کا ماحول قائم کر رکھا تھا اس میں ان کا کوئی اپنا ردِعمل نہیں تھا۔ آزاد ذہنی اعتبار سے پرجوش اور جذباتی طالب علم تھے اور سرسید میں ان کو اپنی ضرورتوں کا جواب مل گیا۔ سرسید کے اثر کا دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ اس نے ان میں جدید علم کے حصول کا جذبہ بیدار کیا جب ان کے خیالات میں ہنگامہ خیز اتھل پتھل مچی تب وہ تمام پرانی چیزوں کو حقیر سمجھنے لگے۔ اور اُردو، فارسی اور عربی تراجم میں جتنی بھی جدید کتابیں حاصل کر سکتے تھے کرلیں۔ جب انھیں مزید کتابیں ہندوستان میں نہیں مل سکیں تو انھوں نے یہ کتابیں قاہرہ اور بیروت سے منگوائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جدید علم پر عربی میں شائع شدہ تقریباً ہر کتاب انھوں نے پڑھ رکھی ہے۔ یہی ایک ایسا مقصد نظر آتا ہے جس کی خاطر انھوں نے اپنے والد کے مریدوں کے مالی تعاون کا فائدہ اٹھایا۔ ان مریدوں نے ان کی کتاب کے پارسلوں کا بل ادا کیا جو بسا اوقات سیکڑوں روپے تک پہنچ جاتے تھے۔ جب یہ خاندان ۱۹۰۱ء میں عارضی طور پر بمبئی چلا گیا تو وہاں دکانوں میں فارسی اور مصری کتب کی دستیابی کے سبب کتابوں کے حصول کا بہتر موقع ان کے ہاتھ آگیا۔[۱۰]

آزاد یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے سرسید سے تحریک حاصل کر کے پہلے پہل انگریزی سیکھنی شروع کی۔ انھوں نے کچھ اسباق کلکتے میں پڑھے تھے اور جوں ہی وہ پڑھنے کے لائق ہوئے وہ اُردو اور فارسی ترجموں کو سامنے رکھ کر انگریزی بائبل پڑھنے لگے۔ لغت کی مدد سے انگریزی اخبارات پڑھنا دوسرا مرحلہ تھا۔ آخرکار وہ تاریخ اور فلسفے کی انگریزی کتابیں پڑھنے لگے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کیوں کہ آزاد کی زندگی کے اواخر میں ان کے اپنے ذاتی کتب خانے میں انگریزی کی بہتیری کتابیں یقیناً جمع تھیں۔ حالانکہ وہ انگریزی سمجھنے کا دعویٰ کرتے تھے لیکن اسے روانی کے ساتھ بولنے پر وہ قادر نہیں تھے۔ حتیٰ کہ اپنی

زندگی کے آخری دنوں میں بھی وہ ایک مترجم کی مدد سے کام چلاتے تھے۔ زندگی کے اس ابتدائی مرحلے میں آزاد نے شاید انگریزی اور یورپی تصنیفات کے اُردو یا عربی تراجم پڑھتے تھے۔[۸]

سرسید نے اس لڑکے کی دلچسپی اس کی اسلامی وراثت کے ان چند پہلوؤں میں بھی پیدا کی جن پر گھر میں اس کی تربیت کے دوران زور نہیں دیا گیا تھا۔ ان میں معتزلہ شامل تھے۔ یہ وہ ابتدائی فرقہ تھا جو سرسید کے بہترے اخلاقی نظریات کا منبع تھا۔ علی گڑھ میں سرسید کے رفیق اور جانشین محسن الملک نے معترضین کے جواب میں سلسلے وار مضامین لکھے جن میں انھوں نے کہا کہ سرسید کا خیال نیا نہیں تھا بلکہ اخوان الصفا اور معتزلین کے یہاں یہ خیال پائے جاتے تھے۔ ان کو پڑھ کر آزاد نے محسوس کیا کہ معتزلین اور سرسید اپنے اپنے دَور میں ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے معتزلین پر دو حصّوں میں ایک کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا لیکن پہلا حصہ ختم کرنے سے قبل ہی اس منصوبے میں ان کی دلچسپی نہیں رہی۔[۹]

اسی طرح آزاد حالانکہ پہلے الغزالی کی طرف ملتفت رہے تھے لیکن سرسید نے پھر سے ان کی دلچسپی پیدا کردی۔ مولوی عبدالوحید خاں کی دلچسپی اور اپنے والد کے ایک وعظ میں ایک حوالے نے پہلے پہل ان کو الغزالی کی منہاج العابدین کا ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ الغزالی کی مضنون صغیر و کبیر پر سرسید کے تبصرے نے آزاد کو اس کام کا مکمل ترجمہ کرنے پر آمادہ کیا۔ گو کہ ان کے لیے یہ کام مشکل تھا لیکن وہ اسے اپنا کام سمجھتے تھے جس سے وہ واقعی مطمئن تھے۔ انھوں نے الجام العوام اور المنقذ من الضلال بھی پڑھی تھی۔ موخرالذکر میں ان کی خصوصی دلچسپی تھی کیوں کہ یہ ایک سوانحی کام تھا جس میں الغزالی کے مذہبی شکوک اور تلاشِ حق کی تفصیلات درج تھیں۔ انھوں نے بعد میں تہافۃ الفلاسفہ منگوائی اور ابن رشد کا لکھا ہوا اس کا رد بھی۔ انھوں نے اس عظیم کام کا ترجمہ شروع کردیا لیکن اس کو بھی نامکمل چھوڑ دیا۔[۱۰]

آزاد پر سرسید کا اثر اتنا عظیم تھا کہ وقتی طور پر دوسرے (اثرات) مکمل طور پر ماند پڑ گئے تھے، جن کی اہمیت کی انھوں نے اپنی زندگی میں بعد میں قدر کی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ ان کے پس منظر میں ایک اہم شخص رہے تھے کیونکہ ان کے والد نے ان کے خاندان کے ایک فرد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والد خود کو اس خاندان کا شاگرد سمجھتے تھے۔ آزاد نے اپنے والد سے شاہ ولی اللہ کے موضوع پر بات چیت کی تھی اور اپنے دینی مطالعے کے سلسلے میں شاہ کے دو کاموں عقد الجید اور الانصاف فی بیان سبب اختلاف

پڑھنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن انھیں دشواری پیش آئی۔ جب ان کا مطالعہ ہو چکا تب وہ ان کو سمجھ سکے۔ وہ شاہ ولی اللہ کو سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے کہ سرسید کی تصنیفات میں محو ہو گئے جو دوسری تمام چیزوں پر غالب آگئیں۔ بہت بعد میں ان کی فکر پر شاہ ولی اللہ کا اثر ظاہر ہوا[۹]

المنار کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا۔ نئے عربی ادب کے مطالعے کے دوران آزاد المنار پابندی سے ساتھ دیکھتے رہے اور عبدہ کی کتاب رسالت التوحید بھی پڑھی تھی۔ لیکن وہ اس وقت سرسید پر ایک کام کرنے کا منصوبہ بنا رہے تھے جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی امید کر رہے تھے کہ جدید علم الکلام پیش کرنے کی جتنی بھی کوششیں کی گئیں ان میں صرف سرسید کامیاب ہوئے۔ تاہم انھوں نے المنار کی تعریف کی[۱۰] حالانکہ وقتی طور پر ان کے ذہن پر سرسید غالب رہے لیکن المنار نے گہرا تاثر قائم کیا۔

آزاد اس کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ تحریری اسلوب میں سرسید ان کے ماڈل تھے۔ ان دونوں کے اسالیب پر جن اصحاب کی نظر ہے انھیں یہ بات آسانی سے نظر نہیں آتی لیکن ایک مختصر مدت تک آزاد کی یہ تمنا ضرور تھی کہ وہ بھی سرسید ہی کی طرح مضامین لکھتے تھے۔ انھوں نے دو حصوں میں سرسید کے علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اوّل ان کی فکر کا ایک منظم مطالعہ اور دوم ان کی تصنیفات کی ترتیب۔ اس سے سرسید کے ایک بڑے مفسر کے طور پر ان کی حیثیت قائم ہو جاتی۔ آزاد کی تیسری دوسری اسکیموں کی طرح یہ بھی کوئی شکل اختیار نہ کر سکی لیکن انھوں نے نبوت پر، معجزات کے دلیلِ نبوت نہ ہونے پر اور اول ان کے اصول پر کہ خدا کے مذہب اور فطرت میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے ایک لمبا مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا[۱۱]

لسان الصدق میں ایک مضمون جس نے تنازعے کی صورت اختیار کر لی وہ تھا حالی کی حیات جاوید پر آزاد کا تبصرہ۔ اس میں انھوں نے سرسید کے ادبی اسلوب اور مذہبی نظریے کے معترضین سے ان کا دفاع کیا تھا۔ سرسید کے خیالات پر وہ جس حد تک فریفتہ تھے اس پر بعد میں انھیں الجھن ہوئی اور انھوں نے ان معترضین سے اتفاق کیا۔ جب ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کی میٹنگ میں حالی کی آزاد سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے یہ صحیح اندازہ لگایا کہ اس لڑکے کی عمر پندرہ یا سولہ سال ہے۔ لیکن جب انھیں بتایا گیا کہ وہ لسان الصدق کا مدیر ہے تو انھوں نے سمجھا کہ ان سے مذاق کیا جا رہا ہے۔ وہ اس وقت بہت خوش ہوئے جب انھیں معلوم ہوا کہ یہ سچ تھا۔ آزاد نے ایسی نیک نامی حاصل کر لی تھی[۱۲]

آزاد نے شیخ محمد عبدہ پر بھی ایک مضمون لکھا جو شبلی کی ایک رپورٹ پر مبنی تھا۔ شبلی سے عبدہ کی ملاقات مصر کے سفر کے دوران ہوئی تھی۔ وہ ان کی روشن خیالی سے متاثر تھے اور اس کو ان پر افغانی کے اثر سے منسوب کرتے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں کہ عبدہ کی بہت ہی عمدہ کتاب رسالت التوحید کے چند اقتباسات ترجمہ کر کے علی گڑھ انسی ٹیوٹ گزٹ کے حالیہ شمارے میں شائع کیے گئے تھے اور یہ حال ہی میں المنار میں ان کی کمنٹری کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ عبدہ جدید ضرورتوں کے پیش نظر قرآن مجید کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے تھے۔ بالآخر لسان الصدق میں ہندو، نیشنل کانگریس پر ان کا ایک مختصر مضمون دلچسپی کا باعث ہے کیوں کہ وہ خود بعد میں کانگریس کی سیاست میں شریک تھے۔ شروع کے ان دنوں میں آزاد، سرسید کے اس موقف کی حمایت کرتے تھے کہ کانگریس ایک ہندو تنظیم تھی اور اپنے نام کی مستحق نہیں تھی۔ بہرحال چند ماہ بعد انھوں نے "انڈین نیشنل کانگریس" کے عنوان سے ایک مختصر مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ حقیقت بیان کی کہ اس سال کے اجلاس کے صدر فیروز شاہ مہتہ ایک پارسی ہونے والے تھے۔[۱۵]

حالانکہ آزاد کی زندگی کے اس مرحلے میں سرسید کا اثر غالب تھا تاہم دوسروں کا اثر قبول کرنے میں یہ مانع نہیں رہا۔ مثلاً اس دور میں آزاد نے پہلے بائبل پڑھا، عیسائیوں سے رابطہ رکھا اور عیسائیت سے متعلق تحریروں کا مطالعہ کیا۔

اپنی نوجوانی کی مذہبی مڈبھیڑوں کے بیان کے دوران آزاد احمدیہ تحریک کے رہنما مرزا غلام احمد سے ملاقات کی غرض سے اختیار کردہ ایک سفر کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس کا مقصد بظاہر ہر نئے مذہبی خیال سے خود کو واقف کرانے کی خواہش کی تکمیل تھا۔ لیکن آزاد نے مرزا کے ساتھ مذہبی بحث میں اُلجھنے سے انکار کر دیا۔ آزاد کہتے ہیں کہ وہ اس وقت سرسید کی اطاعت ثابت قدمی سے کرتے تھے اور اس سبب سے مرزا کے پیغام میں ان کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔[۱۶] اس وقت یہی بات آزاد پر دیگر اثرات — روایتی یا جدید، عرب یا ہندوستانی، مسلم یا عیسائی — کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ان پر اس قسم کے متعدد اثرات کے دروازے کھلے ہوئے تھے اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ ان کی زندگی کے اواخر میں اہم بھی رہے ہوں۔ لیکن اس وقت سرسید کا اثر غیر معمولی تھا۔

اس سلسلے میں آزاد کا بیان مبہم ہے کہ یہ نشہ ان پر کب تک طاری رہا۔ ایک مقام پر وہ کہتے

ب کر ان پر "خمار" چھانے سے قبل مکمل ایک سال تک "نشہ طاری رہا۔ یہ ۲-۱۹۰۱ء کا زمانہ رہا ہوگا۔
لیکن ایک سال کی حد بھی صحیح ہوسکتی ہے اگر وہ اس "دور" کا ذکر کر رہے ہیں جس میں انھیں سرسید کی
تقلید میں مکمل ذہنی سکون میسر ہوا ہو برخلاف اس کے بعد آنے والے زمانے کے جس میں ان کے حیات
ن تعال بھی ہوئی تھی۔ خود ان کی اپنی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر سرسید کا نشہ لسان الصدق
(۱۹۰۳-۰۴ء) کے عہد سے ۱۹۰۶ء تک سوار رہا جب وہ امرت سر میں اخبار وکیل کی طرف متوجہ ہوئے
جس کا جزوی سبب یہ ہے کہ اس اخبار کے مالک شیخ غلام محمد بھی سرسید کے پیرو تھے۔[۱۰] آزاد کے
ندگی برسوں میں جو بعد کا مرحلہ آتا ہے وہ یقیناً اسی عہد میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ سرسید
کے زیر اثر رہے۔

جب آزاد اپنے والد کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ مذہب سے جدید انحراف میں پہلے وہابیت کا
مرحلہ ہے پھر نیچریت کا اس کے بعد وہ کہتے ہیں:

> "نیچریت کے بعد تیسری قدرتی منزل، جو الحاد قطعی کی ہے، اس کا وہ ذکر
> نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ وہ نیچریت ہی کو الحادِ قطعی سمجھتے تھے۔ لیکن
> میں تسلیم کرتے ہوئے اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ تیسری منزل الحاد ہے، اور
> ٹھیک ٹھیک مجھے یہی پیش آیا۔۔۔۔"[۱۸]

"نشہ" کے ایک سال کے بعد پیش آیا:

> "لیکن اس کے بعد ہی خمار شروع ہوگیا۔ اچانک وہ منزل نمودار ہوگئی،
> جو اس منزل کے بعد قدرتی طور پر پیش آنے والی تھی۔ عقائد و کلام کے
> انہماک، مذہبی عقائد و ارکان کے بحث و نظر اور اختلافات و مشارب کے
> مطالعہ و نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت میں از سر نو ایک نئے اضطراب کی
> ابتدا ہوگئی، گویا یہ درمیان کا سکون، جو سرسید کی تقلید سے پیدا ہوگیا
> تھا، محض ایک فریب ذہن تھا، اور اس کے نیچے دل کا کوئی اطمینان
> موجود نہ تھا۔"[۱۹]

آزاد نے کہا کہ سرسید نے ان کے پرانے اعتقادات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا اور ان کے شکوک وشبہات کو اظہار کی آزادی دے دی تھی۔ اب انھوں نے عقائد کے ان حصوں پر بھی، جن کو سرسید برقرار رکھنا چاہتے تھے، گرفت کی۔ آزاد نے خود سوال کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بھی وہم وخیال ہوں! وجود باری، ذات وصفات باری، بقائے روح، وحی والہام، نبوت، شرائع ادیان کیوں ناقابلِ تسلیم نہیں ہو سکتے۔ سرسید نے ان تمام امور پر ان کے اعتقادات کو اس طرح کمزور کر دیا تھا کہ ان کو بالکل ہی مسترد کرنا مشکل تھا۔[۲۰]

اس سے قبل ان کا خیال تھا، .. مذہبی اعتقادات درست تھے جو عقل اور سائنسی حقائق کے مطابق تھے۔ وہ ابن رشد اور سرسید سے متفق تھے کہ قرآن اس خیال کا حامی ہے کہ سنۃ اللہ اور قانون فطرت میں تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ اس نظریے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر مذہبی عقیدے کی بنیادوں کو مندرجہ بالا معیار پر پرکھا جائے تو وہ کھرے نہیں اتریں گے۔ مثال کے طور "روشن خیالی" اب یہ کہہ سکتی تھی کہ نبوت اس خوبی سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ جو ممتاز فہم وفراست اور حُسنِ سیرت رکھنے والے افراد کو دی جاتی ہے تاکہ وہ ان چیزوں کا ادراک کر سکیں جو عام طور سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جو معاملہ نبوت کا ہے وہی معاملہ دیگر تمام بنیادی اعتقادات کا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ابن سینا، الفارابی یا سرسید جیسے علمائے اسلام" کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں" رکھتے۔ "فکری وجود صرف دو ہی ہیں، انکار واقرار۔ یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔"[۲۱]

اس مقام پر آزاد کے ذہنی عمل کی ضرور جانچ پڑتال کرنی چاہیے۔ ایسا کہنا صریحاً نا واجب ہے کہ سرسید نے پرانے قسم کے عقیدے اور بے عقیدگی کے درمیان کوئی دوسرا متبادل نہیں چھوڑا کیوں کہ سرسید ایک سچے مسلمان رہے۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اپنے اس نظریے کو پیش کیا کہ "ورک آف گاڈ" اور "ورڈ آف گاڈ" میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے عہد وسطیٰ قسم کی ملایانہ دلیل پیش نہیں کی جس کی شاید آزاد کو تمنا تھی۔ لیکن سرسید کا علم الکلام اس عقیدے پر مبنی تھا کہ اُسی خدا کی کارفرمائی فطرت میں بھی موجود ہے جس نے نبیوں کے ذریعے اپنی بات پہنچائی۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد کی حالت نفسیاتی طور پر اس ناراض بچے جیسی تھی جو گھر سے بھاگ کر ایک لمحے کے لیے تو خوش تھا لیکن بعد میں خوف زدہ ہو گیا۔ یہ چودہ سالہ لڑکا اکیلے کھڑے ہونے اور

آزادانہ طور پر خود سے سوچنے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہ تھا۔ وہ پرانی آمریت کے تحفظ کا خواہاں تھا۔ دینی اعتقاد سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جو چیز ان پر پوری طرح حاوی ہو گئی تھی وہ تھا خدا کا اپنی تخلیق میں بہت ہی زیادہ مستغرق ہونے کا خیال۔ حتیٰ کہ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ فطرت میں خدا کی بظاہر کارفرمائی کا مرکزی خیال مکمل طور پر غلط نہیں تھا، لیکن انھیں اس معیار پر اپنے مذہبی اعتقادات کی جانچ پرکھ کرنے میں خوف معلوم ہوتا تھا۔ نبوت کا معاملہ نازک تھا۔ یہ خیال کہ نبوت کو انسانی ذہانت (وہ بھی خداداد) کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے، جیسا کہ ابن سینا اور الفارابی کا فلسفیانہ خیال تھا، آزاد کو بالکل ہی ناقابلِ قبول تھا۔ اس قسم کے خیالات کو آزاد کے مسترد کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقل فکر کی بحث کے انجام تک پیروی کرنے کے نتیجے سے خوف زدہ تھے

آزاد جس راستے سے اس مقام پر پہنچے تھے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: حالانکہ سر سید نے ان پر ایک نئی دنیا کھول دی تھی لیکن ان کی مذہبی تعلیمات نے ان کو اندرونی طور پر مضطرب کر دیا تھا۔ کیونکہ انھیں ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات ان کو مزید اضطراب و جستجو اور اس سے الحاد و انکار کی طرف ان کو مائل کر رہی تھیں۔

چودہ برس کی عمر ہی سے تین سوالات نے ان کو پریشان کر رکھا تھا:

۱۔ کیا واقعی خدا کا وجود ہے اور مذہب جو تعلیمات دیتا ہے ان میں کوئی صداقت ہے۔

۲۔ اگر ایسا ہے، تو اتنی عظیم صداقت سے متعلق خیال میں اتنا زیادہ اختلاف کیوں ہے، حتیٰ کہ اس پر خون بہایا جاتا ہے؟

۳۔ اگر دنیا کے کثیر التعداد مذاہب میں سے کسی ایک کی بھی پیروی کی جائے، تب بھی اس کے اندر بے شمار اختلافات موجود رہیں گے۔ کیوں ایک گروہ صحیح ہو اور دوسرے غلط؟

اُن کا مسئلہ وسیع مطالعے سے اور عیسائی، یہودی، پارسی، بہائی اور ہندو مت جیسے متعدد مذاہب کے پیرووں اور ملحدوں کے ساتھ مباحثے سے، جن سے بمبئی میں ان کی ملاقات ہوئی تھی، اور بھی بگڑ گیا تھا۔ ان کی الجھن ایسی بڑھی کہ وہ بیمار پڑ گئے۔ وہ سوچنے لگے:

خود مذاہب بھی باہم دگر نزاع اور صرف خلاف تعوذ نہیں بلکہ خلافِ تعا، اور بجائے رفعِ اختلاف اور دعوتِ یقین کے خود نفس مذہب کا موجب نزاع و

> خلاف اس طرح ہو جاتا کہ تاریخ جمیعۃ بشریہ میں اس سے بڑھ کر کوئی انسانی نزاع نہیں ملتی۔ یہ قطعی ہے کہ حقیقت و صداقت میں نہ تو تعدد ہو سکتا ہے نہ اختلاف، اور اگر ایسا ہے، تو مختلف و متضاد صدائیں حقیقت نہیں ہو سکتیں۔[۲۲]

اس کے بعد وہ مخصوص مذہبی اعتقادات کے سوالات سے بلند ہوتے ہوئے اور زیادہ بنیادی فلسفیانہ سوال کی طرف جاتے ہوئے محسوس کرتے ہیں: "خود زندگی کیا ہے؟ اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیونکر وہ یقین حاصل کیا جائے، جو زندگی اور زندگی کے مقاصد اسی طرح واضح کردے، جس طرح تمام محسوسات؟" انھوں نے محسوسات کو یقینی خیال کیا اور سوال کیا کہ کیوں زندگی ہی کے اصل مقصد جیسی اہم چیز اس دائرے سے باہر ہو۔[۲۳]

کسی بھی ذہین نوجوان کے لیے، جس کی اس طرح پرورش ہوئی ہو کہ وہ آزادانہ طور پر سوچ سکے، تو اس قسم کے سوالات بالکل نارمل ہیں۔ لیکن آزاد کی تعلیم اس طرز کی نہیں تھی اور انھوں نے خود کو بالکل اکیلا محسوس کیا، 'انجان دانش ورانہ بیابان میں بھٹکتا ہوا' جس کی رہنمائی کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ سرسید نے ان کو بے یار و مددگار کر دیا اور وہی ان کو ناقابلِ حل شکل میں ڈالنے کے ذمے دار تھے۔ ان کتابوں نے جن کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا اور بھی ان کی مشکل بڑھا دی تھی۔ اس طرح سرسید کی فکر سے ان کو جو تسکین حاصل ہوئی تھی وہ صرف عارضی تھی۔ انھوں نے اب محسوس کیا کہ سرسید کی پیروی ان کے لیے مذہب سے انکار کی ایک لطیف صورت تھی۔ حالانکہ انھوں نے اس کو کھل کر تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے اندر کے شعور نے اب مذہب سے بالکل انکار کر دیا: اب تک میں مکمل ملحد ہو چکا تھا۔ میں 'مادیت' اور 'عقلیت' میں اپنے عقیدے پر بڑا فخر کرتا تھا اور مجھے مذہب میں صرف جہالت قیاس نظر آتا تھا۔' لیکن انھیں اب تک وہ ذہنی سکون نصیب نہیں ہوا تھا جس کی ان کو تلاش تھی۔ چودہ سے بائیس سال کی عمر تک (۱۹۰۲-۱۰ء) ان کی ظاہری شکل و صورت اس شخص جیسی تھی جو عقل اور دانشورانہ مباحث کے ساتھ مذہب کی تطبیق کرنا چاہتا تھا لیکن اندر سے انھوں نے تمام اعتقادات کو ترک کر دیا تھا اور عملاً ایک گناہگار تھے۔ ان کی ناامیدی کا یہ آخری مرحلہ تھا۔[۲۴] دیگر الفاظ میں انھوں نے سرسید کی پیروی جاری رکھی لیکن دراصل ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سرسید کی فکر نے پہلے 'نشہ' کے تقریباً ایک سال کے

اندر تسکین پہنچانا بند کر دیا تھا اور وہ مکمل بے عقیدگی کی طرف کڑ ین کے ساتھ بڑھتے رہے۔ حتیٰ کہ سرسیّد کی جو وہ پیروی کرتے تھے وہ بھی ۱۹۰۶ء میں ان کی سیاسی فکر میں پختگی کے ساتھ ختم ہو گئی۔ ان کی مخفی دہریت ۱۹۰۹ء کے آخر تک جاری رہی۔ ●●

حواشی

۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، بہ روایت ملیح آبادی (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۳۸۱ ۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، صفحات ۳۸۱-۳۸۲، ۴۔ ایضاً، صفحات ۳۸۲-۸۳ ۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳

۶۔ ایضاً، صفحات ۲۵۵-۵۶ ۷۔ ایضاً، صفحات ۲۶۵-۶۶، ۲۶۲-۶۳، ۲۵۷-۵۸

۸۔ ایضاً، ص ۲۵۷؛ انڈیا ونس فریڈم، بمبئی: ۱۹۵۵ء)، ص ۳، ہمایوں کبیر، مولانا ابوالکلام آزاد:
اے میموریل والیم (بمبئی: ۱۹۵۹ء)، ص ۷۷

۹۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۰۴-۴۰۰ ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۴۸، ۲۱۶ ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۰

۱۲۔ ایضاً، صفحات ۹۹-۲۹۸ ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۴۰۵-۴۰۴

۱۴۔ ایضاً، صفحات ۳۱۰-۳۰۹

۱۵۔ مضامین لسان الصدق، مرتبہ: عبدالقوی دسنوی (لکھنؤ: ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۳۶، ۲۱-۱۲۰، ۴-۱۰۳، ۹۹-۸۸؛
عابد رضا بیدار، مولانا ابوالکلام آزاد (رامپور: ۱۹۶۸ء)، ص ۸۸؛ محمد عبدہٗ، دی تھیولوجی آف یونیٹی
(لندن، ۱۹۶۶ء)

۱۶۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۲-۳۳۹ ۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳-۳۲۲ ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۱

۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰۵ ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۰۷-۴۰۶ ۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً، صفحات ۱۹-۴۱۸ ـ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی رفاقت میں اڑتیس سال
(کلکتہ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۵۸-۲۵۷

۲۳۔ آزاد کی کہانی، ص ۴۲۱

۲۴۔ ذکر آزاد، صفحات ۶۰-۲۵۹

ابوالکلام آزاد اور محمد علی

مشیر الحسن

مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات وخطابت پر ان کے علم وفضل اور اسلامی معاشروں سے ان کے روابط کا گہرا اثر تھا جب کہ ان کی عملی سیاست کی تشکیل ہندوستان کی محکومی کے تجربے کی اپنی خصوصیات سے ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فکر کی کسی متحدہ رَو میں منہیں بہے اور نہ کوئی وحدانی نظریہ انھیں زیر کر سکا۔ ان کے عالمی تصور میں اسلام کی حیثیت مرکزی تھی تاہم ان کی فکر ہمیشہ اور مسلسل روایتی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتی رہی۔ انھوں نے ایک موقع پر کہا کہ ان کے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جسے تذبذب کے کانٹوں کی چبھن محسوس نہیں ہوئی ہو اور نہ روح کا کوئی عقیدہ ایسا ہے جس پر تشکیک کے تمام حربے نہ آزمائے گئے ہوں۔ نیز جیوں جیوں وہ مذہب، سیاست اور فلسفے کی پُرخار وادیوں کا سفر طے کرتے رہے اپنے ذہنی رہناؤں کی طرف ان کا رویہ بدلتا رہا۔ ان کا کہنا تھا کہ "میری درماندگی اور بے کسی کسی متعارف وسیلہ ہدایت و ارشاد کی رہین منت نہیں ہے... اپنی شکستگی اور خستگی نہ توکسی ہاتھ کی ممنون ہے، نہ کسی زبان کی، نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیت ظاہری کی۔ جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہ عشق سے پایا ہے، جتنی رہنمائیاں ملیں بس صرف اسی مرشدِ فیض وہادی طریق سے ملیں"۔ اور بالآخر اپنی اندرونی کشاکش کی تاریکی سے جب وہ باہر آئے تو صحیح معنی میں بالکل آزاد تھے۔

آزادی کا یہی جذبہ ان کی سیاسی زندگی کا طرۂ امتیاز تھا۔ وہ کسی کے مقلد نہیں تھے۔ گاندھی جی

کے بھی نہیں۔ مہاتما اور مولانا دونوں کو مذہب اور اخلاق کے شغف نے سوراج کی مشترکہ جدّوجہد میں منسلک کر دیا تھا۔ اس کے باوجود معاشرتی مسائل کے بارے میں ان کے تناظر اور نقطۂ نظر میں شاید ہی کوئی چیز مشترک ہو۔ کانگریس کے دوسرے رہنماؤں سے ان کا تعلق کئی سطحوں پر اور بہت واضح نہیں تھا۔ کچھ کی وہ عزت کرتے اور کچھ کو وہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن کسی کو اس قابل نہیں سمجھا کہ اس سے ہدایت لی جائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سیاسی وجود کبھی اس پر منحصر نہیں تھا کہ کسی گاندھی یا نہرو کی چوکھٹ پر سر تسلیم خم کیا جائے یا کانگریس کے اندر کسی گروہ سے تعاون یا اس کی مخالفت کی جائے۔ ان کے سیاسی قدوقامت اور سحر آفریں اثر کی بنیاد کانگریس سے ان کی وفاداری تھی جس پر کبھی کوئی حرف نہیں آیا۔ ہندوستان کی آزادی سے ان کی آزادی کی لگن اور ملک کے اندر فرقہ پرستی اور پھوٹ کی دوسری قوتوں کے خلاف ان کی بااصول جدوجہد تھی۔

لیکن ایک سیاسی رہنما کے لیے اتنا کافی نہیں تھا کہ بعض آدرشوں کا علمبردار تو ہو مگر ان کو تسلیم کرانے کے لیے وسیع پیمانے پر حمایت حاصل نہ کرے۔ اور یہی وہ نقطہ تھا جہاں مولانا کا سیاسی طریق کار راہ سے بھٹک گیا۔ لوگ ان کا احترام کرتے تھے مگر کسی کو ان سے سیاسی وفاداری نہیں تھی۔ وہ رہنما تھے مگر ان کے پیچھے چلنے والے نہیں تھے۔ اسی لیے تحریک خلافت کی قیادت مولانا محمد علی نے نہایت آسانی سے اپنے ہاتھوں میں لے لی اور امام الہند بننے کے مولانا آزاد کے عظیم الشان منصوبے شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکے۔ مخالفوں نے اس کی دھجیاں بکھیر دیں۔ اسی طرح خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے بعد کانگریسی مسلمانوں کی رہنمائی کی ذمے داری ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے سنبھالی۔ مولانا آزاد نے نہیں۔ اور جب مسلم لیگ کا کارواں عزم سفر ہوا تو دو قومی نظریے کی تردید کا سہرا مولانا حسین احمد مدنی کی سرکردگی میں علمائے دیوبند کے سر رہا۔ دیہات کے مسلمانوں پر علماء کا پرانا اثر چلا آرہا تھا، اس لیے کانگریس بھی ان کی طرف مائل ہوئی۔

کہنے کی غرض یہ نہیں کہ مولانا آزاد میں قومی معاملات میں جوش و ولولے کی کمی تھی۔ ایسا نہیں تھا۔ بات یہ تھی کہ ان کا نقطۂ نظر بے لگاؤ اور علیحدگی پسند تھا، مزاج میں انا تھی اور وہ ان لوگوں سے مل کر کام کرنے سے گھبراتے تھے جو ان کی رائے میں علم میں ان سے کم اور سیاسی حیثیت سے ان کے برابر نہیں تھے۔ اپنی شخصیت کی ان صفات کی بدولت وہ مسلم عوام کی رہنمائی کا بوجھ اس وقت نہیں

اُٹھا سکے جب اس کی شدید ضرورت تھی۔ نہ وہ کسی مشترکہ پروگرام کی بنیاد پر کانگریسی مسلمانوں کو ایک پرچم تلے جمع کر سکے اور نہ ہی مسلم لیگ کے مقابلے میں کوئی نظریاتی محاذ قائم اور برقرار رکھ سکے۔

اس مضمون کا موضوع ہندوستانی سیاست کی ایک اور ممتاز اور ہر دلعزیز شخصیت مولانا محمد علی سے مولانا آزاد کے تعلقات ہیں۔ دونوں ایک ہی وقت میں قومی افق پر نمودار ہوئے، صحافت کے ذریعے شہرت اور امتیاز حاصل کیا اور یکساں جوش سے جنگ بلقان، مسجد کان پور اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مسئلے پر اپنے برادرانِ اسلام کے کرب و بے چینی کا اظہار کیا۔ اتحاد اسلامی کی جو عظیم الشان رَوچلی، دونوں اس میں پیش پیش تھے، مولانا آزاد اس کے نظریہ ساز اور مولانا محمد علی اس کے پُراثر مبلغ کی حیثیت سے۔ اور جب برطانوی حکومت نے متعدد مرتبہ انھیں قید و حراست میں بند رکھا تو وہاں انھیں موقع ملا کہ اپنی کارگزاری پر فخر و اطمینان کے احساس کے ساتھ غور کریں۔ وہ اس دائرۂ عمل کا مرکز تھے اور تاریخ کی روش پر فیصلہ کن انداز میں اثرانداز ہو رہے تھے۔ اس پرچے میں میں نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ یہ دو حضرات جن کے پس منظر مختلف تھے لیکن جو ایک مشترک جدوجہد میں مشغول تھے۔ حراست کے اندر اور حراست کے باہر اپنے تجربوں سے کس طرح نبرد آزما ہوئے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے اپنے اپنے رول کے موازنے کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان کے نظریاتی میلانات پر روشنی پڑتی ہے، ہندوستانی قومیت کے ابھار کی طرف ان کا رویہ نیز فرقہ وارانہ پیچیدہ صورتِ حال کے متعلق ان کا نظریہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ تحریکِ خلافت کے بعد آنے والے واقعات کے تجزیے میں یہ پہلو خصوصیت سے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندو مسلم محاذ جس کے معمار مولانا آزاد اور مولانا محمد علی تھے، ٹوٹنا شروع ہوا۔ آزاد اور محمد علی برسوں کے اشتراکِ عمل اور تعاون کے بعد ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے گئے۔ جس کی بدولت کانگریسی مسلمانوں کی صفوں میں گہری نظریاتی تفریق پیدا ہوگئی۔ ۲۹-۱۹۲۸ء تک یہ دونوں الگ الگ گروہوں میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہو گئے اور اس برِصغیر کے سیاسی میدانِ عمل میں دو ناقابلِ مصالحت نقطۂ نظر کے علمبردار ہوئے۔

(۳۱)

بیسویں صدی کے پہلے دہ سالہ میں نوجوان مسلمانوں کی ایک نئی نسل سامنے آئی جس کا عصری

معاشرتی اور سیاسی مسائل پر اپنا ایک مخصوص نظریہ اور نقطۂ نظر تھا۔ یہ نئی روشنی کے لوگ تھے جنھوں نے سرسید کی سیاسی وراثت کو ٹھکرا دیا تھا اور جو قوم پرست عناصر کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ ان میں نمایاں مولانا حسرت موہانی، راجہ غلام حسین، علی برادران اور ولایت علی بمبوق تھے۔ یہ سب صوبۂ متحدہ کے رہنے والے تھے محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہیں انھوں نے سرسید احمد حالی اور ان کے جانشینوں سے انگریزوں کی وفاداری کا سبق سیکھا تھا۔

لیکن جو شخص صوبہ متحدہ کا باشندہ نہیں تھا اور جس نے انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں کبھی تعلیم نہیں پائی تھی محی الدین احمد تھا جسے دنیا نے مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانا۔ ان کی تعلیم گھر میں ہوئی اور ۱۹۰۰ء میں جب ان کا خاندان ہندوستان واپس آگیا تو ان کے والد خیرالدین نے ان کی دینی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھوں میں لیا۔ آگے چل کر وہ ندوۃ العلماء کے بانی مولانا شبلی نعمانی سے ملے اور مصر کے علماء محمد عبدہٗ اور رشید رضا کی اصلاح پسند تحریکوں کے زیر اثر آئے۔ اس طرح وہ ذہنی تجربے کی دولت سے مالا مال ہوتے رہے اور اس لائق ہوئے کہ عصری مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ اور تبصرہ کر سکیں۔ اس کا اظہار ان کی پہلی اہم صحافتی کوشش الہلال میں ہوا جسے انھوں نے ۱۹۱۲ء میں جاری کیا تھا۔

سیاست سے مولانا آزاد کا لگاؤ کلکتہ میں شروع ہوا جو ان دنوں ۱۹۰۶ء کی تقسیم بنگال کے خلاف سودیشی تحریک کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ آزاد انقلابیوں سے متاثر ہوئے اور ان کا کہنا ہے وہ شیام سندر چکرورتی کے توسط سے جو اروبندو گھوش کے معاون تھے ایک انقلابی گروہ میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۱ء میں حراست میں لیے جانے تک کئی سیاسی تحریکوں سے ان کا گہرا تعلق رہا جس کے لیے انھیں اکثر قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ جیل کے اندر اور باہر وہ لگاتار اپنے دینی منشور اور کار عظیم ترجمان القرآن کی تکمیل میں مصروف رہے جس میں انھوں نے وحدت الادیان اور مختلف مذاہب کے تعاون کا نظریہ پیش کیا۔ زندگی کے آخری دور تک یعنی ۱۹۲۰ء سے وہ سیاست کی صفِ اوّل میں لوٹ آئے اور کانگریس کے ممتاز ترین مسلم رہنما، ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۶ء تک کانگریس کے صدر کی حیثیت سے اور ان سبھی مسلمانوں کے رہبر و ہادی کی حیثیت سے جو ایک متحدہ ہندوستان کے لیے کوشاں اور علمبردار تھے۔ ملک کی خدمت کرتے رہے۔ جنگِ آزادی کے آخری ایام میں انھوں نے دل و جان سے تقسیم ہند کی مخالفت

کی۔ ان کی تقریروں میں ان کی ابتدائی زندگی اور تحریروں کی بازگشت سنائی دیتی ہے یعنی فرقہ وارانہ اتحاد، مذہبی رواداری اور تہذیبی بین الاقوامیت کی۔ بار بار انھوں نے کثرت میں وحدت کا تصور پیش کیا جو ان کی رائے میں صرف ہندوستان کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کے لیے ضروری تھا۔

مولانا محمد علی رام پور میں پیدا ہوئے تھے۔ خاندان خوش حال اور تعلیم یافتہ تھا۔ انھوں نے علی گڑھ اور پھر آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ہندوستانی سول سروس میں شامل ہونے کی ناکام کوشش کی جس کے بعد رام پور اور پھر بڑودہ کی ریاستوں میں ملازمت کرلی۔ ملازمت کے دوران میں ہی وہ سیاسی مسائل کی طرف مائل ہوئے اور اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا جس کا عنوان تھا 'موجودہ بے چینی کے بارے میں کچھ خیالات'۔ یہ ۱۹۰۷ء میں ٹائمز آف انڈیا اور نادرن اسپکٹیٹر میں شائع ہوا۔ انھوں نے عصری سیاسی صورت حال پر تقریریں کیں، مسلم لیگ قائم ہونے میں حصہ لیا اور ممتاز قوم پرستوں سے تبادلۂ خیال کیا۔ ۱۴ر جنوری ۱۹۱۱ء کو کامریڈ جاری کیا۔ اس وقت تک ان کے نام کے پہلے 'مولانا' کے لقب کا اضافہ نہیں ہوا تھا مگر بہت سے لوگ ان کے گرویدہ ہو چکے تھے اور ان کی پرانی تعلیم گاہ علی گڑھ میں ایک خاصی تعداد ان کی پیرو بن چکی تھی۔ اسی زمانے میں آزاد کلکتہ میں، جہاں متعدد حلقوں میں سودیشی تحریک کی گونج اب تک سنائی دیتی تھی، اپنا ہفتہ وار نکالنے کی تیاریوں میں مشغول تھے۔

کامریڈ اور الہلال شائع ہوئے تو ان پر ان کے مدیروں کے طرز نگارش کا نقش واضح تھا۔ آزاد ایک پر زور اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی تحریروں میں ایک اعتبار اور عالمانہ شان ہوتی تھی۔ وہ اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و حدیث کی سند لاتے تھے۔ ان کا خطیبانہ انداز بیان جاندار، جامع اور پُراثر ہوتا تھا۔ ان کا اسلوب علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، زمیندار اور اردوئے معلیٰ کے سادہ اور واضح طرز بیان کے بجائے مصری جریدہ العروۃ الوثقیٰ کے اسلوب سے زیادہ قریب تھا۔ ان کی خطابت میں ایک پیغمبرانہ شان تھی، جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی خطبات اور تحریروں کی یاد دلاتی تھی۔ ان کا خطاب اپنے ہم مذہبوں کے مذہبی جذبات سے تھا۔ ان کا مقصد اسلامی استعاروں اور اصطلاحوں کے ذریعے ان کی خوابیدہ روح کو بیدار کرنا تھا۔ انھوں نے علماء کے طرز خطابت اور مغربی تعلیم یافتہ حضرات کی زبان و بیان کے انداز کو بدل دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے جو ۱۹۱۳ء میں کچھ عرصہ الہلال کے

ادارے سے منسلک رہے اور آزاد کے ساتھ کام کرتے تھے، لکھا کہ انھوں نے اپنے پُرجوش الفاظ سے مسلمانوں کے دلوں میں آگ لگا دی۔ خود مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ الہلال کی مانگ اتنی بڑھ گئی کہ تین مہینے کے اندر تمام پرانے شمارے دوبارہ طبع کرانے پڑے کیوں کہ ہر خریدار مکمل فائل کا خواہاں تھا۔ الہلال کی اشاعت پچیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی۔

اس کے برعکس محمد علی نہ تو عالم تھے اور نہ نظریہ ساز۔ انھیں تاریخی حقائق سے سروکار نہیں تھا بلکہ جذباتی اثر آفرینی کی فکر تھی۔ وہ مجاہد تھے جو اس امر کے کوشاں تھے کہ اسلام کی مخالف قوتوں نے ان کی ملت کو جو نقصان پہنچایا تھا اس کا تدارک کریں۔ اسی غرض سے انھوں نے صحافت اختیار کی۔ یہی ایک راستہ تھا جس سے وہ اپنے خیال میں وہ مقام حاصل کر سکتے تھے جہاں سے ملت کو فائدہ پہنچا سکیں، ان کے اسلوب میں طول نویسی، عامیانہ پن، بے ربطی اور اعادہ بہت تھا لیکن اس کے باوجود رائے عامہ کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا۔ صوبہ متحدہ کی حکومت نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ "طلبا پر کسی پرچے کا اتنا اثر نہیں ہے جتنا کامریڈ کا اور نہ کسی اور شخص کا جتنا محمد علی کا۔" اپنی نظر بندی کی ابتدا میں محمد علی نے ہمدرد بند کرنے کا ارادہ کیا تو لوگوں نے انھیں منع کیا۔ ولایت علی بمبوق نے جنھوں نے اپنے طنز و مزاح سے اودھ پنچ اور نیو ایرا کے قارئین کا دل موہ لیا تھا کہا کہ "میں آپ کے فیصلے کو صحیح نہیں سمجھتا اور نہ میرے خیال میں اور بہت سے لوگ سمجھیں گے۔ آپ سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہمدرد کے بند ہونے سے ہمیں ـــ مسلمانوں کو کس قدر نقصان ہوگا۔"

کامریڈ اور الہلال کی مقبولیت کی وجہ یہ تھی کہ وہ جوش و خروش سے اس فرقے کے لوگوں کے درد اور کرب کا اظہار کرتے تھے جن کے دل و دماغ کو مچھلی بازار کی مسجد کے انہدام، برطانوی حکومت ترک دشمنی، تقسیم بنگال کی منسوخی اور علی گڑھ کے مسلم آکسفورڈ کے مستقبل کے مسائل نے بے چین اور پریشان کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کا جذبہ بڑھ رہا تھا۔ آزاد اور محمد علی نے اس کو اظہار کی منظم صورت عطا کی۔ اس کے لیے انھوں نے انگریزی زدہ مسلمانوں اور دین داروں میں مصالحت کرائی۔ محمد علی نے لکھا کہ اسلام کو دنیوی طور پر جو برے دن دیکھنے پڑے اس کی بدولت مسلمان اپنے مذہب کے قریب آ گئے ... اور مغربی تعلیم کی بدولت علمار مذہب اور 'نئی روشنی' کے لوگوں کے درمیان جو خلیج حائل ہو گئی تھی، وہ گویا جادو کی چھڑی سے دور ہو گئی۔ قدامت پسند اور انگریزی زدہ ایک دوسرے

سے مل گئے۔ یہ اتحاد، اسلام کے تحفظ نیز ہندوستان میں اس کے پیرووں کے مشترکہ سیاسی مذہبی مفاد کی حفاظت کے لیے نہایت بیش قیمت ثابت ہوا۔ یہ پیغام بہت سادہ تھا مگر یہ الہلال اور کامریڈ کے قارئین کے دل و دماغ پر چھا گیا۔

مولانا آزاد کی زندگی میں جس اسلام کا اظہار ہوا وہ اس اسلام سے مختلف تھا جس کا اظہار مولانا محمد علی کی زندگی میں ہوا۔ تاہم وہ ان کی شناخت کا ایک اہم جزو اور ان فیضان کا اصل مبدا اور سرچشمہ تھا۔ مولانا محمد علی کی میری حیات۔ چند صفحے گہرے مذہبی جذبے سے پُر ہے، اعترافِ عقائد جو قید کے دوران قلمبند کیا گیا اور جس نے ان کی اسلام کی خود آگہی کے اندرونی گوشوں کو روشن کیا۔ خود ان کا کہنا ہے کہ وہ قرآن کے زور و عظمت سے سرشار ہو گئے، جسے انھوں نے ڈپٹی نذیر احمد کے اردو ترجمے کی مدد سے پڑھا۔ اپنی اسلامی وراثت سے برسوں کی ناواقفیت کے بعد انھیں پتہ چلا کہ قرآن صداقت کا ازلی سرچشمہ ہے اور وہ ایک کامل نظامِ حیات، اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ اور ایک جامع معاشرتی پالیسی پیش کرتا ہے۔ توحید کا تصور ان پر یوں پر حاوی ہو گیا گویا وہ ایک شخصی حقیقت ہو، انسان کی محنت قابلِ احترام ہے کہ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور وہ خود اس عظیم حقیقت کا ایک جزو ہے۔ اس کا انکشاف ان کے کہنے کے مطابق مجھ پر اس مختصر سی کتاب سے ہوا جو کوئی تیرہ سو برس پہلے صحرائے عرب کے اس اُمّی پر نازل ہوئی جس کے نام نامی سے منسوب ہونے کی سعادت مجھے حاصل ہے۔ یہ تجربہ کئی معنوں میں آزاد کے تجربے کے مماثل ہے۔ رانچی میں اُن کی ساڑھے تین برس کی نظر بندی نے اُن کے جذبۂ اسلام کو بیدار کر کے جوش و ولولے سے بھر دیا۔ انھوں نے اپنے مشہور ترجمان القرآن کی ابتدا سورۂ فاتحہ کی تفسیر اور اس کے مضامین سے کی —— اللہ کی ربوبیت، رحمت، عدل، توحید اور ہدایت۔

تذکرہ اور میری حیات۔ چند صفحے کے مصنفین کو اسلام کی ابدی صداقت پر ایمان تھا جس نے ایک طریقِ زندگی، ایک اخلاقی ضابطہ اور نظامِ معاشرت عطا کیا تھا۔ انھیں اسلامی آدرشوں کی صداقت کا احساس تھا، ایک منظم ملت کے لیے ایک کامل طریقِ حیات کا جو اللہ کی منشا کے مطابق ایک ایسی حکومت کے تحت زندگی بسر کرے جیسی رسول اسلامؐ کے زمانے میں قائم تھی۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل اور سائنس کے عین مطابق ہیں۔ یہی مرکزی نکتہ تھا

محمد علی کے مضمون 'اسلام کا مستقبل' اور الہلال کے پہلے تین شماروں میں آزاد کے مضامین کا۔

مولانا آزاد کی عقلیت پسندی ان کی جدیدیت پسند' ذہنی جستجو کا عنصر تو تھی ہی لیکن اتنا ہی بنیادی طور پر ان کی روایتی عالمانہ تربیت کا ایک لازمی جزو بھی تھی۔ اس کے برعکس محمد علی تعقل جدیدیت کے علمبردار تھے اور مولانا آزاد کی طرح سید احمد خاں اور مصری مصلحین کے اس مسلک کے حامی تھے کہ سائنسی علوم کو فروغ دیا جائے اور تقلید کو ترک کیا جائے۔ انھوں نے میری حیات۔ چند صفحے میں زور دے کر کہا کہ مجھے اللہ کے پیغام کی تفسیر اور تشریح کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور انسان کو۔ فرسودہ ملائیت کو باقاعدہ ترک کرنے سے اسلام کا رشتہ سائنس کی ترقی پسند دنیا سے اور خود اپنے آپ سے درست ہوجائے گا۔ مولانا آزاد نے اپنے مخصوص عالمانہ انداز میں انھیں خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے الہلال میں لکھا کہ 'مذہب کے دوکان داروں نے جہالت اور تقلید کو، عصبیت اور آلودگی کو مذہب کا نام دے رکھا ہے۔' کئی برس بعد انھوں نے مزید یہ خیال ظاہر کیا:

> انسان کی ذہنی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ روایتی عقیدوں کو آنکھ بند کر کے قبول کرلینا ہے۔۔۔ تشکیک کا پہلا کانٹا جو میرے دل میں چبھا تقلید کے خلاف تھا۔۔۔ اعتقاد کی بنیاد تقلید اور موروثی عقیدے پر نہیں علم پر ہونی چاہیے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سوچ میں عقلیت کی جو لہر تھی، اسی کا مخصوص اظہار تھا کہ اسلام اور پان اسلام ازم سے اپنی پرجوش وابستگی اور ہندوستانی قوم پرستی کی نظریاتی بنیادوں کو ہم آہنگ کرنے میں وہ کامیاب ہوسکے۔ اپنی اسلامی وراثت کے ساتھ اپنے ہندوستانی تجربوں کے امتزاج کی بدولت ہی انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے اتحاد کا سر سید احمد خاں کا مسلک ترک کردیا اور جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کی اس آواز پر لبیک کہا کہ سامراجی حکومت کے خلاف جدوجہد میں ہندوستانی برادرانِ وطن کا ساتھ دیں۔ اس میں انھیں کچھ اہم گروہوں سے مدد ملی جن میں علما کرام بھی تھے۔ وہ اس بات پر زور دے رہے تھے کہ ہندوستانی وطن دوستی کی حمایت اور انگریزی راج کے خلاف مل کر قدم اٹھایا جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے جو فرنگی محل لکھنؤ کے مولانا عبدالباری کے مرید تھے، سب سے پہلے یہ آواز اٹھائی۔ وہ رئیس الاحرار کے لقب سے مشہور ہوئے۔ انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا میں ہی اپنے لیے آزادی

پسندی کی راہ نکالی اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس میں سورت کے اجلاس میں اختلاف ہوا تو بال گنگا دھر تلک کے ساتھ ہولیے۔ شبلی نعمانی بھی جنھیں جنگ بلقان اور مسجد کان پور کا درد پریشان کر رہا تھا، کانگریس کی حمایت کرنے لگے تھے۔ اس مسئلے پر ان کے مضامین ۱۹۱۲ء میں مسلم گزٹ میں شائع ہوئے اور عین ممکن ہے کہ انہی کے زیر اثر مولانا آزاد نے دسمبر ۱۹۱۳ء میں کانگریس کے اجلاس میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور کانگریس پالیسیوں کی حمایت میں تقریر کی ہو۔

مولانا محمد علی نے اپنے پہلے اداریے میں ہندو مسلم دوستی پر زور دیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ اگر ہندو یا مسلمان ایک دوسرے کے خلاف یا ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو نہ صرف یہ کہ انھیں ناکامی ہوگی بلکہ ذلیل و رسوا ہونا پڑے گا۔ کامریڈ کی غرض و غایت ہی یہ تھی کہ مسلمانوں کو آمادہ کرے کہ بیرونِ ملک ہمدردیوں کے جوش میں جو اسلام کی روح ہے۔ کوئی کمی کیے بغیر وطن دوستی کی جدوجہد میں ہاتھ بٹائیں۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے مولانا محمد علی نے ملی مفاد میں ایسا توازن پیدا کرنے کا مشورہ دیا کہ وہ ہندستان کے مستقل مفادات سے ہم آہنگ ہوسکیں۔

محمد علی کو کانگریس سے ہمدردی تھی۔ انھیں اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں تھیں، وہ چھندواڑہ میں دور ہوگئیں جب انھیں فرصت اور موقع ملا کہ تلک کے رویے پر غور کریں اور پھر جب گاندھی جی سے ربط قائم ہوا۔ ان سے پہلی بار وہ علی گڑھ میں ۱۹۱۵ء میں ملے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ گاندھی جی کے زیر اثر آگئے اور ان کی رہنمائی قبول کرلی۔ انھوں نے ڈاکٹر سیف الدین کچلو کو لکھا کہ "لوگوں کے کانوں میں گاندھی، گاندھی، گاندھی کی آواز سنائی دینی چاہیے کیوں کہ اس کا مطلب ہے ہندو مسلم اتحاد، عدم تعاون، سودھرم اور سوراج اور باقی جو لوگ ہیں وہ ادنیٰ فرقہ پرور یا مقامی جماعتوں کے پیچھے بھاگ رہے ہیں اور ان میں زیادہ تر ذاتی ہوس کا شکار ہیں۔"

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظر میں ان کے قوم پرور مقاصد اور ان کے ملی مفاد میں جیسے مسئلۂ خلافت میں کوئی تضاد نہیں تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اتحاد اسلامی اور قوم پروری کے نظریوں میں مطابقت ہے۔ ان کے نزدیک ترکی کے مستقبل کے لیے ملت اسلامیہ کے دلوں میں جو درد ہے، اس سے استعمار دشمن جدوجہد سے اس کی وابستگی اور مضبوط ہوتی ہے اور اس کی بدولت گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس سے ان کی قربت بڑھتی ہے۔ دراصل مولانا محمد علی سے زیادہ مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو تقویت

بچانے کے لیے اور انگریزوں کے خلاف عدم تعاون کی تحریک کو فروغ دینے کی خاطر قرآن اور حدیث سے مدد لی۔ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان میں تحریکِ خلافت کا مقصد ابتدا میں خلیفہ اور خلافتِ عثمانیہ کا تحفظ تھا مگر اب یہ واضح ہو چکا ہے کہ خلافت کے مسائل اور اس کے مصائب برطانوی سامراج کے وسیع تر مسئلے کا جزو اور اس کا نتیجہ ہیں۔ خلافت کے کارکن عدم تعاون کے ذریعے سے ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہی خلیفہ کا تحفظ کر سکیں گے۔

مولانا محمد علی نے بھی یہی مشورہ دیا۔ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم برادرانِ وطن سے مل کر سوراج کی لڑائی لڑنی چاہیے کیوں کہ صرف اسی طریقے سے خلافت کے مقاصد کا حصول ممکن ہوگا۔ انھوں نے کہا ہے کہ "خلافت کو غلامی سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو آپ کے سامنے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ آپ ہندوؤں کا ساتھ دیں اور پہلے اپنے ملک کی آزادی حاصل کریں۔ جب تک آپ خود اپنے ملک پر حکمرانی نہیں کرتے، اسلام کو خطرے سے نہیں بچا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مسلمان اس رائے سے متفق تھے۔ وہ اتحادِ اسلامی اور مقامی قوم پروری کی صداؤں پر ایک طرف سے دوسری طرف دوڑتے تھے جس کا انحصار اس پر تھا کہ ہندوستان کے مخصوص حالات میں کون سی آواز سامراج دشمنی کا زیادہ کارگر حربہ ہو سکتی ہے۔

(۴)

جب تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظروں میں اسلام کی مرکزی حیثیت برقرار رہی۔ اور عوام کو منظم کرنے کی مہم میں مذہبی نعروں کا اثر اور اوّلیت قائم رہی۔ تحریکِ خلافت کے دونوں ممتاز رہنما مشترکہ پلیٹ فارم سے تقریریں کرتے اور مل کر کام کرتے رہے اور ان کی فکر کا محور ایک رہا۔ لیکن اِدھر گاندھی جی نے سول نافرمانی کی تحریک واپس لی اور اُدھر خود ترکوں نے خلافت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ ان تبدیلیوں کے بعد آزاد اور محمد علی گرد و پیش کی دنیا کو مختلف نظروں سے دیکھنے لگے۔

شروع شروع میں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ ان کے اختلافات اتنے گہرے اور شدید نہیں تھے جتنے کہ تاریخی بیانات میں پیش کیے جاتے ہیں۔ کانگریس کی کارروائیوں میں دونوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ دونوں فرقہ وارانہ گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ اگرچہ مولانا محمد علی کو گاندھی جی اور جواہر لال نہرو سے اکثر اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی قیادت میں اعتماد کا اظہار کرتے رہے۔

ان میں اور نوجوان نہرو میں ایک طرح کی موانست تھی اور دونوں ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ مہاتما گاندھی کے بارے میں مولانا محمد علی نے ۱۹۲۵ء میں اس بات کا اعادہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے طریقے کے متعلق وہ مہاتما جی کے ہم خیال ہیں۔ مولانا آزاد میں بھی وفاداری کا یہی جذبہ تھا اگرچہ وہ برملا اس کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریکِ خلافت کے بعد کے زمانے میں وہ افغانی اور عبدہٗ کے بجائے مہاتما گاندھی اور ان کے سیاسی وارث سے زیادہ متاثر تھے اور ان کی تقریروں اور تحریروں میں ہندوستان کی آزادی کی، قومی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی وہی لگن اور جذبہ پایا جاتا تھا جو ان کی پوری زندگی کا طرۂ امتیاز تھا۔ محمد علی بھی انھیں مقاصد سے وابستہ تھے اور اسی لیے جواہر لال کی رائے تھی کہ فرقہ وارانہ مسئلے پر ان کے ساتھ باہمی اطمینان بخش سمجھوتہ ہمیشہ ممکن تھا۔ جواہر لال نے یہ ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ اس وقت انھیں مولانا محمد علی کی گول میز کانفرنس میں وہ مشہور تقریر بھی یاد آئی ہوگی جس میں انھوں نے ایک مسلمان اور ایک ہندوستانی کی حیثیت سے اپنا موقف پیش کیا اور اپنا نظریۂ حیات واضح کیا تھا۔ انھوں نے وسط نومبر ۱۹۳۰ء میں کہا تھا کہ میں اپنے وطن صرف ایک شرط پر واپس جانا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ آزادی کا پروانہ میرے ہاتھوں میں ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو میں ایک غلام ملک میں واپس جانا نہیں چاہتا۔ میں کسی غیر ملک میں بشرطیکہ وہ آزاد ہو مرنا پسند کروں گا۔ اس تقریر میں مولانا محمد علی نے وضاحت کی تھی:

> میری ایک تہذیب، ایک نظامِ سیاست، ایک نظریۂ حیات ہے جس کا مکمل امتزاج اسلام ہے۔ جہاں اللہ کا حکم ہو میں اوّلاً مسلمان ہوں ثانیاً مسلمان ہوں اور آخراً مسلمان ہوں، مسلمان کے سوا اور کچھ نہیں ہوں ... لیکن جہاں ہندوستان کا معاملہ ہے، جہاں ہندستان کی آزادی کا تعلق ہے، جہاں ہندوستان کی فلاح و بہبودی کا سوال ہے، میں اوّلاً ہندوستانی ہوں، ثانیاً ہندوستانی ہوں اور آخراً ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔
>
> میرا تعلق دو دائروں سے ہے جو پیمائش کے اعتبار سے مساوی ہیں لیکن جن کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک ہندوستان ہے اور دوسرا عالمِ اسلام۔ ہم

> ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق دونوں دائروں سے ہے۔ ہر ایک میں تیس
> کروڑ سے زیادہ لوگ آباد ہیں۔ ہم دونوں میں سے کسی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہم
> قوم نہیں، مافوق القوم ہیں اور میں بحیثیت ایک مسلمان کہتا ہوں کہ اللہ
> نے انسان کی تخلیق کی اور شیطان نے قوم کی۔ قوم پرستی تقسیم کرتی ہے
> ہمارا مذہب متحد کرتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں علیحدگی کیوں ہوئی، راستے جدا کیوں ہو گئے؟ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا آزاد اور مولانا محمد علی میں رقابت تھی کہ مسلمانوں کا رہنما کون بنتا ہے؟ کیا شخصیتوں کا تصادم، مزاج اور سلیقے کا اختلاف اس کا سبب تھا؟ یا خلافت اور عدم تعاون کے زمانے کے بعد جو نظریاتی بعد المشرقین پیدا ہوا، اسی کا اظہار آزاد اور محمد علی کا اختلاف تھا؟ ان سوالات کا کوئی سیدھا سادہ جواب نہیں ہے گرچہ دونوں کی نا چاقی کے ابتدائی آثار خلافت کے خاتمے اور اس سے متعلق تحریک کے زوال میں نظر آتے ہیں۔

خلافت کا ادارہ صدیوں سے قائم تھا۔ اس کی موت سے ہندوستان میں طرح طرح کے ردّعمل دیکھنے میں آئے۔ غیر دینی مسلک کے پیروؤں کی نظر میں خلافت کا خاتمہ سلطنت آل عثمان کے زوال کا منطقی نتیجہ تھا۔ وہ ایک بوسیدہ بے جان ادارہ تھا جو زبردستی طاقت کے بل پر قائم تھا۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر محمد اقبال نے ترکوں کے فیصلے کا خیر مقدم کیا کیونکہ ان کے نزدیک خلافت ایک ایسی طاقت کی نشانی تھی جس کی روح عرصہ ہوا پرواز کر چکی تھی۔ ایک عالمگیر خلافت کا تصوّر قابلِ عمل اسی وقت تک تھا جب تک اسلام کی عالمگیر سلطنت قائم تھی لیکن اب وہ آزاد مسلم ریاستوں کے احیاء اور ترقی کی راہ میں حائل تھی۔ نیز اقبال نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ ترکوں نے محض اجتہاد سے کام لے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ خلافت بعض اوقات چند افراد کی جماعت یا ایک منتخب اسمبلی یا مجلس کو سونپی جا سکتی ہے۔ اقبال کی رائے میں ترکوں کا نظریہ بالکل صحیح تھا۔ ری پبلکن طرزِ حکومت اسلام کی منشاء کے عین مطابق ہے بلکہ عالمِ اسلام میں جو نئی قوتیں نمودار ہو چکی ہیں، ان کے مدنظر وہ بہت ضروری ہو گیا ہے۔

لیکن مذہبی اور دین دار لوگوں کے لیے معاملہ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا اور اس کی توجیہہ مروّجہ اسلام کے شرعی تصوّرات کی بنیاد پر ہونی چاہیے تھی۔ اس کی کوشش مولانا آزاد نے کی، لیکن انھیں اس کا کچھ زیادہ یقین نہیں تھا۔ وہ مصطفےٰ کمال سے اس حد تک متفق تھے کہ ان کے نزدیک بھی خلافت پاپائے روم

کے ادارے سے مختلف چیز تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا طرز استدلال اپنا خاص تھا۔ اسلام میں روحانی قیادت صرف اللہ اور اس کے رسول کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے خلافت کی اطاعت تمام مسلمانوں پر لازم ہے، لیکن اس حد تک نہیں جس حد تک اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت۔ ۱۹۲۴ء کے موسم بہار کے مہینوں میں آزاد کے کچھ مضامین شائع ہوئے۔ ان میں آزاد نے یہ رائے ظاہر کی کہ آل عثمان کی خلافت کا خاتمہ کرکے ترکی حکومت نے محض روحانی اور دنیاوی اقتدار کی تقسیم کو مٹا دیا تھا جو ۱۹۲۲ء سے چلی آرہی تھی۔ ترکی کی اس کارروائی کی اہمیت کو کم کرکے مولانا آزاد نے یہ کوشش کی کہ خلافت کمیٹی کی توانائی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم، معاشرتی اصلاح اور معاشی ترقی کے کاموں کی طرف لگائیں۔

مولانا محمد علی کو اس سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ اتفاق کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔ خلافت ان کو دل وجان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ بغیر جدوجہد اس کو کیوں کر ترک کر سکتے تھے؟ اگر ترکوں نے اس قدیم ادارے کو خاموشی سے مٹا دیا اور ان کے چہرے پر شکن بھی نہ آئی تو اس سے کیا! اور اگر خود ان کے دیرینہ رفقائے کار کا جوش وخروش ٹھنڈا ہوگیا تو کیا ہوا؟ اگر خود خلافت کمیٹی کو روپے پیسے کے غبن کے معاملے میں بدنامی اٹھانی پڑی اور اس کے وجود کا جواز بھی باقی نہیں رہا تو اس سے کیا؟ ایک عجیب و غریب مضحکہ خیز ضد کے ساتھ مولانا محمد علی خلافت کے سراب کے پیچھے دوڑتے رہے۔ انھوں نے مسلم لیگ کو آمادہ کرنا چاہا کہ ابن سعود سے گفت وشنید کرے۔ مگر بے سود۔ حجاز کے شاہ حسین کے خلاف ابن سعود کے ساتھ بلاجھجھک اپنی ہمدردی کا اظہار کرکے مولانا محمد علی نے اپنے کتنے ہی رفقا سے دشمنی مول لی۔ نیز انھوں نے اپنے قارئین کو یقین دلانا چاہا کہ خلافت کمیٹی ارض پاک عرب میں سچی اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشاں ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ تن من دھن سے اسلام کے مرکز کی اصلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کردیں اور ثواب دارین حاصل کریں۔ بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا۔ انھوں نے مولانا محمد علی کی آواز پر کان نہیں دھرا۔

اس کے برعکس مولانا آزاد کا معاملہ مولانا محمد علی سے مختلف تھا۔ خلافت کے خاتمے سے وہ مبہوت سے رہ گئے لیکن ان کے سیاسی نظریے کے بنیادی تسلسل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے بدلی ہوئی سیاسی فضا سے مطابقت پیدا کرلی۔ تبدیلی اگر ہوئی تو صرف ان کے تجزیے کے سانچے میں۔ ابتدائی دنوں میں ان کا تناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی عظیم روایات سے متعین ہوا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہیں

ہی۔ اب انھوں نے یہ استعداد پیدا کرلی کہ خالص سیاسی مسائل پر غور یا گفتگو کرتے ہوئے غیر ضروری مذہبی مصالح سے قطع نظر کرلیں۔ رفتہ رفتہ وہ غیر دینی قومیت کی نظریاتی بنیادوں کی طرف بڑھتے چلے گئے اور مسلمانوں میں اس کے سب سے اہم ترجمان بن گئے۔ اب ان کے دلائل، خاص کر نہرو رپورٹ کی ان کی حمایت، مذہبی اور دینی تصورات پر مبنی نہیں رہی۔ اس کی بنیاد ایک مرکب، لادینی سیاسی نقطۂ نظر سے ان کی وابستگی تھی۔ اور ان کے اس یقین نے ۱۹۴۰ء کے دو سال کی فرقہ وارانہ خونریزی کے زمانے میں ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ انھوں نے آزادی کے بعد دوبارہ اس امر کی تصدیق کی کہ یہ کہنا سب سے بڑا فریب ہے کہ مذہبی یگانگت سے وہ علاقے متحد ہو سکتے ہیں جو جغرافیائی، معاشی، لسانی اور تہذیبی اعتبار سے مختلف ہیں۔ نہایت باریک بینی سے جو ان کے ماحول سے آنے والوں میں کم پائی جاتی ہے۔ انھوں نے کہا کہ ملک کے اصل مسائل فرقہ وارانہ نہیں، معاشی ہیں۔ اختلافات کا تعلق طبقوں سے ہے، مذہبی فرقوں سے نہیں۔

۱۹۲۸ء کے آخر تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی مخالف خیموں میں بٹ چکے تھے۔ ایک نہرو رپورٹ کے حق میں تھا اور دوسرا اس کے خلاف زہر اگل رہا تھا۔ مولانا محمد علی سمجھ رہے تھے کہ نہرو رپورٹ کی سفارشوں سے اکثریت قانونی لبادے میں قہر ڈھائے گی، ہر جگہ مسلمانوں کے مفاد کچلے جائیں گے اور ہندو مہاسبھا کا غلبہ قائم ہو جائے گا۔ مولانا آزاد اس مایوس کن پیشین گوئی سے متفق نہیں تھے۔ موتی لال نہرو کی ایما سے انھوں نے نہرو رپورٹ کے لیے خصوصاً بنگال میں حمایت حاصل کرنے کے لیے نہایت دلجمعی سے کام کیا۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی نہرو رپورٹ کے اتنے ہی پرجوش حامی تھے۔ دونوں نے مل کر جنوری ۱۹۲۹ء میں آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی بنا ڈالی۔ سول نافرمانی کی تحریک کے زمانے میں وہ کانگریس کے صدر بھی رہے تھے۔ مولانا محمد علی لندن میں دو ران قیام میں ذیابطیس سے پریشان تھے اور مولانا آزاد انگریزوں کے جیل میں اسیری کے دن گزار رہے تھے۔

نہرو رپورٹ کے مسئلے پر جو اختلاف رونما ہوا وہ دور نہیں ہو سکا۔ ۱۹۳۰ء میں مولانا محمد علی نے آسان راستہ اختیار کیا اور ان اکابرین میں شامل ہوئے جنھوں نے گول میز کانفرنس میں شرکت کی۔ سول نافرمانی کی عوامی جدوجہد سے علیحدہ رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ملک ابھی اس قسم کی تحریک کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس میں نہ اتحاد ہے، نہ ڈسپلن اور نہ ضبطِ نفس۔ انھیں یہ بھی یقین نہیں تھا کہ گاندھی جی جنھوں نے

۱۹۲۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک اچانک بند کردی تھی، اس مرتبہ خود اپنے پروگرام پر قائم رہیں گے۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کو لکھا کہ تمھارے موجودہ رفقائے کار تمھیں بیچ راہ میں چھوڑ جائیں گے: بحران کے موقع پر وہ دامن جھاڑ کر الگ ہوجائیں گے۔ تمھارے اپنے کانگریسی تمھیں پھانسی کے تختے پر پہنچادیں گے۔

سول نافرمانی کے بجائے محمد علی نے اپنے ہم وطنوں کو لندن میں اپنا آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن انھیں جلدی ہی اندازہ ہوگیا کہ ان کا مشورہ فضول ہے کیوں کہ نہ تو گول میز کانفرنس میں ہندوستانی مندوبین کچھ تجاویز پر متحد ہوسکے اور نہ برطانوی حکومت انڈین نیشنل کانگریس کے علانیہ مطالبوں کو قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد علی کو اپنے اس سفر پر جو ان کا آخری سفر ثابت ہوا، روانگی سے بہت پہلے ہی یہ علم ہوگیا تھا کہ ماضی میں انھوں نے جن لوگوں سے مل کر کام کیا تھا، وہ اسے غداری کا سفر کہہ کر اس کی مذمت کر رہے تھے اور لندن میں مولانا کو وقت گزر جانے پر یہ احساس ہوا کہ ان کا اصلی مقام ہندستان میں جدوجہد کے میدان میں ہے، لندن کے بے سود کانفرنس کے ایوان میں نہیں۔ آکسفورڈ میں انھوں نے طلبا سے خطاب کیا جو دو پاکھے کا کوٹ پہن کر آئے تھے، کرکٹ کی باتیں کیں اور انھیں ہنسایا۔ لیکن ان کا کوئی اثر نہیں پڑا، یا پڑا تو بہت کم اور وہ مسلمانوں کا مقدمہ ان نوجوان اور ذہین حاضرین کے سامنے دلنشین طریقے سے نہیں پیش کرسکے جن میں سے بڑی تعداد آگے چل کر قوم و ملک کی سیاسی رہنمائی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے والی تھی۔ ●●

بشکریہ ابوالکلام آزاد- ایک ہمہ گیر شخصیت

مرتبہ: رشید الدین خاں

آزاد کا طریقِ زیست

منتخب اور متروک راہیں

اعجاز احمد / ترجمہ: مسعود الحق

مولانا آزاد بلاشبہ ہندوستان کی قومی تحریک کے انتہائی معتبر اور جتبر افراد میں سے ایک ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد نیشنلسٹ مسلمانوں میں کہ کانگریس میں یہ لوگ اسی نام سے جانے جاتے تھے مولانا نے ایک ناقابلِ تسخیر مقام حاصل کرلیا تھا۔ کانگریس کے رام گڑھ سیشن (مارچ ۱۹۴۰ء) میں، جس کے چند دنوں بعد ہی جناح مسلم لیگ کے لاہور سیشن میں اپنے تاریخی پاکستانی ریزولیوشن کا انکشاف کرنے والے تھے، مولانا نے اپنے خطبۂ صدارت میں جو کچھ کہا وہ ہندوستان کی سیکولر قوم پرستی کا ایک انتہائی عالی ظرفانہ اور حددرجہ نفیس بیان تھا اور نام نہاد دو قومی نظریے کی ایک بیّن تردید۔ اسی طرح اسلامی دینیات ایسی تاویل کی کوشش بھی کہ وہ ہندوستان کے مذہبی اعتبار سے مخلوط سیاسی طور پر سیکولر نصب العین کے مطابق ہو ہندوستانی اسلامی فکر کو ان کی ایک بڑی دین ہے۔ آزاد کی یہ تاویل ۱۹۳۰ء میں شائع ہونے والی ان کی نامکمل تصنیف ترجمان القرآن میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

اسلام کے ایک ممتاز پاکستانی عالم ڈاکٹر فضل الرحمان کے اس دعوے کو اگر ہم صحیح مان لیں کہ قرونِ وسطیٰ کے بعد اسلام میں نہ تو علم الکلام تھا اور نہ ہی کوئی فقہ تو ہم شاید حتمی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کی ترجمان القرآن اس خلاء کو پُر کرنے کی ہندوستانی عالمینِ دین کی کم ازکم اصولوں کی

سطح پر، اہم کوششوں میں سے ایک کوشش ہے۔ ۱۹۴۶ء میں شائع ہونے والی ان کی کتاب
غبارِ خاطر اُردو ادبی نثر کا ایک لافانی شاہکار ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آزاد اپنی آگے کی زندگی میں، ۱۹۴۶ء کے بعد کانگریس کا صدر
نہ رہنے دیے جانے پر کسی قدر بددل ہو گئے اور تقسیم کے فوراً بعد کی سیاست میں کوئی اہم کردار ادا
کرنے یا آزاد ہندوستان کے وزیرِ اعظم بننے کے مواقع بھی کھو بیٹھے۔ یہ امکانات واقعی تھے قابلِ غور بات
ہے۔ مگر یہ یقیناً ایک حقیقت ہے کہ اس وقت تک وہ کانگریس میں خصوصاً اور قومی تحریک میں عموماً
اس منصب کے لائق حیثیت کے مالک ضرور تھے۔

آزاد کی کامرانیاں بے شمار ہیں۔ اوپر کے پیراگراف میں میں نے ان کے کچھ مخصوص کارناموں
کا ذکر تین اسباب کی بنیاد پر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ میرے اس مضمون میں میرا اصل سروکار
ان کی تصنیفات سے ہے، دوسرے یہ کہ میں ان کی تصنیفات کے تین پہلوؤں پر خصوصی توجہ مرکوز کرانا
چاہتا ہوں جن پر میں یہاں بات کروں گا۔ ہر پہلو پر الگ الگ بھی اور تینوں پر اجتماعی طور پر بھی کیونکہ
ان تینوں پہلوؤں کی اسی اجتماعیت اور اسی باہم پیوستگی ہی میں ان کی سرگرمیوں کی وسعت و گیرائی
کا اندازہ ہوتا ہے اور ان کی تحریروں سے منعکس ہونے والی ان کی سیاسی راہ، اسلام اور سیاست
کو باہم آمیز کرنے کے ان کے طریق کار اور اُردو نثر کے ایک ادیب کی حیثیت سے ان کے مقام کا تعین
ہوتا ہے۔ تیسرا سبب جو مذکورہ بالا پیراگراف پر ایک ہی نظر میں سامنے آجاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ
ایک ادیب اور ایک عالم کی حیثیت سے آزاد کو یہ کامرانیاں صرف ان کی زندگی کے آخری زمانے میں
حاصل ہوئیں اور صرف اُس وقت ہوئیں جب انھوں نے اپنے اُن مواقف کو یا تو ترک کردیا یا پھر
ان میں بڑی ترمیمیں کرلیں جنھوں نے تحریکِ خلافت کی طرف رجوع ہونے اور اس میں شریک ہونے
تک ان کی رہنمائی کی تھی۔ اس آخری معروضے میں میرے خیالات ۱۹۵۸ء میں آزاد کے انتقال
کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں ان کی دانش وری سے متعلق پیدا ہونے والے اہم رجحانات کے
برعکس محسوس ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلے ہوئے اس عام تاثر کے برعکس کہ آزاد سیکولر ہندوستانی قوم پرستی
کے اپنے عقیدے کی وجہ سے پاکستان میں عدم توجہی کا شکار ہوں گے وہ وہاں حقیقتاً ایک

انتہائی مقبول مصنف ہیں اور وہاں ان کی تحریروں کے مجموعوں کی بڑی پذیرائی ہوتی ہے خصوصاً قدامت پسند اور بنیاد پرست حلقوں کی طرف سے جو اپنی زیادہ توجہ آزاد کی زندگی کی اس دہائی پر مرکوز کرتے ہیں جسے میں الہلال کی دہائی کا نام دوں گا۔ ان لوگوں میں بہت سے لوگ وہ ہیں جو آزاد کو ان کی 'گاندھیائی غلطی' سے قبل اس قسم کی اسلامی سیاست کا نقیب سمجھتے ہیں، پاکستان میں جس کی نمائندگی 'ابوالاعلیٰ مودودی جیسے افراد اور جماعت اسلامی جیسی جماعتیں کرتی ہیں۔ قاضی جاوید جیسے روشن خیال پاکستانی عالم بنیادی طور پر پاکستان مخالف سیاست کے ان کے بعد کے رجحان کو نظر انداز کرکے اور اسی عشرۂ الہلال کے دوران ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں پر زور دیتے ہوئے اس غالب رجحان کی تردید کرتے ہیں۔ اس متبادل بیان کی تان اساسی طور پر 'امۂ واحدہ' کے مثبت ذکر پر ٹوٹتی ہے جسے آزاد نے ۱۹۲۰ء میں ازسرِنو چھیڑا تھا۔ آزاد کے پاکستانی ترجمانوں کے ان متضاد مواقف کے پُراسرار طاپ کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ دونوں ایک ہی دہائی کو ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا زمانہ قرار دینے پر زور دیتے ہیں۔ اور دونوں ہی ترجمان القرآن اور مولانا کی انشائی تخلیقات کے سرسری حوالوں کے علاوہ ان کی بعد کی زندگی سے صرفِ نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ہندوستان کے علمی دھارے میں آزاد کی اس بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے معاملے میں یقیناً کوئی جھجک یا تکلف نہیں ہے جو پاکستان کے علمی دھارے میں موجود نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ جینیئس کی حدوں کو چھوتی ہوئی غیر معین ابتدائی نشوونما کا حق بجانب اعتراف ملتا ہے۔ بلوغت اور پختگی کے زمانے کی جو بصیرتیں حاصل ہوئیں ان کی داغ بیل ان کے عہدِ جوانی ہی میں پڑتی دیکھی جاسکتی ہے اور اسی لیے ایک بے داغ، غیر مبہم، روشن خیال اور سیکولر ذہنی ارتقا کا تاثر ملتا ہے۔ آزاد کو پرکھنے کا پیمانہ، جس سے بہت کم لوگوں نے احتراز کیا ہے، انھیں نہ صرف غیر معمولی صلاحیتوں اور بے مثال ذہانت کے حامل بلکہ اپنے آپ پر مکمل قابو رکھنے والے شخص کی حیثیت سے دیکھنے کا ہے اپنے بچپن ہی سے علم و ادراک سے لبریز پندرہ برس کی عمر ہی میں (جب ۱۹۰۳ء میں لسان الصدق کی بنیاد ڈالی) ایک بالغ ادیب کی حیثیت، چوبیس برس کے ہوتے ہوئے مذہبی اعتبار سے تکثیریت پسند اور استعمار مخالف تصورات رکھنے والا ایک فرد (جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے

الہلال شائع کرنا شروع کیا) ۱۹۱۹ء میں وہ جیل سے نکلے اور اُس راہ پر چل کھڑے ہوئے جو بالآخر انھیں ۱۹۲۰ء بلکہ اُس سے بھی آگے قومی تحریک کی انتہائی بلندیوں تک لے جانے والی تھی ادب اور سیاست دونوں میں دوسروں کے معلّم اور خود ایک خود آموز ــــ ایک مکمل شخصیت اور ایک خط مستقیم پر ارتقا و نشوونما کی راہیں طے کرنے والے فرد کی ہی شبیہہ ہے جسے میں جانچنے اور پرکھے جانے کے لائق سمجھتا ہوں۔

(۱)

جب کبھی کوئی آزاد کے مجموعی کیریر بلکہ ان کے تمام کمالات کے بارے میں غور وفکر کی کوشش کرتا ہے تو اسے اس میں نہ تو کوئی خاص تسلسل نظر آتا ہے اور نہ ہی نوجوانی اور پختگی و بلوغت کے فرق کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بجائے ہمہ وقت ہونے والی تبدیلیاں، متضاد آرزوؤں اور تمناؤں سے سرشار ایک دل، ناقابلِ مصالحت عقائد کا تخیل دماغ سامنے آتا ہے اور صرف ایک مسلسل اپنی تجدید تو کرتی ہوئی زندگی ہی نہیں بلکہ تحریروں میں اپنی کیفیت اور اپنے تارو پود کو بدلتی ہوئی آواز سنائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حقائق اور تاکیدی نکات emphases کو تبدیل کرتے ہوئے ماضی پر ایک ایسے تسلسل کی چھاپ ڈالنے کی کوشش نظر آتی ہے جو حقیقتاً کبھی تھا نہیں۔

ان تبدیلیوں کا آغاز بہت ابتدا سے ہوتا ہے۔ اس بات کو دُہرانے کا آزاد کو بہت شوق تھا کہ وہ مکّے میں پیدا ہوئے اور یہ کہ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں جس وقت ان کی عمر تقریباً گیارہ برس ہوگی وہ اپنی اُردو غزلیں شائع کرانے لگے تھے، ان غزلوں کا رنگ وہی تھا جو صدی کے اختتام پر اُردو غزل کا عموماً تھا۔ داغ اور امیر مینائی کی پیروی تھی، موضوع عامیانہ اور رومانی، خیال اور جذبات فرسودہ۔ مگر لہجہ اور لفظیات ایک ایسے فرد کے لحاظ سے جو ابھی دو برس پہلے تک اردو سے واقف نہیں تھا، مالک رام اور دوسرے بہت سے لوگوں کے قول کے مطابق حیرت انگیز طور پر سلیس اور شستہ تھی۔ ۱۹۰۳ء تک، جب انھوں نے اپنا رسالہ لسان الصدق باقاعدہ نکالنا شروع کیا وہ الطاف حسین حالی کی اسلامی احیاء پسندی

ں یاروں اور سرسید کی طرح جدیدیت اور اصلاح پسندی کی آرزوؤں سے سرشار نثر لکھ رہے
تھے اور حالی اور سرسید ہی کی طرح اپنی عبارت کو پڑھے لکھے لوگوں کے روزمرہ کے نمونے پر
ڈھال رہے تھے۔ اگلے تین برسوں میں وہ ذاتی طور پر شبلی نعمانی کے قریب آئے اور ان کی نثر میں
ندوۃ العلماء کے استاد کا لہجہ ناقابلِ امتیاز طور پر محسوس ہونے لگا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے
یکے بعد دیگرے پڑنے والے اثرات سے یکسر عاری پہلی بار خود اپنی مخصوص آواز اور انداز میں اپنی
بندائی غزلوں کی روح سے قریب مگر جذبے کی صداقت میں بہتر اور ایک پُر اسرار اور انحرافی رنگ
سے بڑھتی ہوئی اپنی رغبت کے انوکھے پن سے مزین اپنا پہلا شاہکار حیات سرمد شہید تخلیق کیا۔
صوفی سرمد شہید دارا شکوہ کے ساتھیوں میں سے تھے اور اسی کی طرح ان کا سر بھی اورنگ زیب
نے قلم کرایا تھا۔ بول چال کی اردو سے خطیبانہ، مبالغہ آمیز انحرافات کے باوجود شدت جذبات
سے معمور نثر میں یہ مضمون صوفیانہ انبساط کے بدعتی شکوہ، ممنوع جنسی خواہشات کے گناہ اور فقہ
اور مطلق العنان حکومت کے احکامات کی خلاف ورزی کی جرات کا بھرپور دفاع کرتا ہے۔

لیکن ان کا یہ شاہکار ایک منزل کے خاتمے کا اعلان بھی کرتا ہے۔ اس کے بعد آزاد
نے اس مضمون جیسی کوئی تحریر لکھنے کی اپنے آپ کو اجازت نہیں دی اور نہ ہی اپنے احساس و
ادراک کے اس پہلو پر لوگوں کو متوجہ ہونے کا کوئی موقع فراہم کیا۔ اگلے پینتیس برسوں تک یعنی
غبارِ خاطر کے منظرِ عام پر آنے تک کلاسیکی موسیقی کے اپنے شوق سے متعلق آخری اور آراستہ و پیراستہ
عبارت آرائی والا خط بھی انھوں نے غبارِ خاطر کے پہلے دو ایڈیشنوں کے بجائے فروری ۱۹۴۷ء میں
شائع ہونے والے ایڈیشن میں شامل کیا تھا۔ اس کے بجائے ہمارے سامنے ان کا ۱۹۱۲ء سے
شروع ہونے والا الہلال کا زمانہ ہے جو تقویٰ اور فقہ پر توجہ مرکوز کرنے کی وجہ سے اُن سب باتوں
کے بالکل برعکس ہے جن کی وہ دو سال سے کم عرصے پہلے وکالت کر رہے تھے۔ ۱۹۱۵ء تک پہنچتے پہنچتے
وہ متعدد جلدوں پر مشتمل قرآن کے ترجمے، تفسیر اور اس کی شرح کی عنقریب اشاعت کا اعلان
کر رہے تھے اور بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ اسے اس نقطے تک آگے
لے جائیں گے جہاں اٹھارہویں صدی میں اسے شاہ ولی اللہ نے چھوڑا تھا کیوں کہ البلاغ کے ایک
اعلان کے مطابق "اللہ نے اس کام کو الہلال کے مدیر کے لیے مقرر فرما دیا ہے۔" مگر حقیقت یہ

ہے کہ ایسی کوئی تخلیق کبھی منظر عام پر نہیں آئی مگر تذکرہ جسے آزاد نے ۱۹۱۶ء میں لکھا اور جو ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا اس کا سب سے بڑا مقصد تھا آزاد کے سارے خاندان کو اور اس کی نسلوں کو اور نتیجتاً خود اپنے آپ کو تقوے کی حامی روایات سے منسلک و متعلق۔ یہ روایت شیخ احمد سرہندی سے شروع ہوئی تھی، سرمد نے جس کی مخالفت کی تھی اور انھیں اس کی پاداش میں گردن زدنی قرار دیا گیا تھا۔ جب تحریک خلافت کے اپنے نقطۂ عروج تک پہنچتے پہنچتے آزاد نے اپنے آپ کو اس تجویز کا حامی بنا لیا تھا کہ انھیں ہندوستانی علما کی باقاعدہ رضامندی سے 'امام الہند' مقرر کر دیا جائے یہ ادارہ دوسرے مسائل پر توجہ کرنے کے ساتھ شرعی عدالتوں کی نگرانی کرنے کے لیے ہوا کرتا تھا۔ مگر ہندوستانی اسلام میں کبھی نہیں رہا تھا۔ سرمد والے مضمون کی اشاعت کے گیارہ برس بعد نومبر ۱۹۲۱ء کے اپنے سیشن میں جمعیۃ العلماء ہند نے اس امید کو یکسر ختم کر دیا اور آزاد کی زندگی کی وہ دہائی بھی جسے ہم نے الہلال دہائی کہا ہے اختتام پذیر ہوئی۔ اگلے مہینے وہ گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد انھوں نے جیل والی مشہور زمانہ تقریر کی جسے قول فیصل کا نام دیا گیا۔ ان کی اس تقریر نے ان کو پختہ طور پر کانگریسی قوم پرستی کی راہ پر لگا دیا۔ اس بات کی شہادت ہمیں ۱۹۲۳ء میں قید سے اُن کی رہائی کے فوراً بعد ہونے والے کانگریس کے خصوصی سیشن کا صدر منتخب کیے جانے سے بھی ملتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعد کی ایک صراطِ مستقیم پر آگے بڑھتے رہنے کی نشان دہی ہو سکے گی۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہوا۔ آزاد پھر صحافت کی طرف آئے اور اس سمت میں انھوں نے الہلال کی تجدید کے علاوہ متعدد اور کام کرنے کی جرات کی۔ جون اور دسمبر ۱۹۲۷ء کے نئے الہلال کے پچیس شمارے نکلے بھی۔ آزاد کانگریس کی سیاست میں سرگرم ضرور رہے مگر یہ وقت قومی سیاست میں، دوسری دہائی کے اواخر کے فرقہ وارانہ جنون، نہرو رپورٹ پر ہونے والی اتھل پتھل اور تیسری دہائی کے اوائل میں گاندھی کی ستیہ گرہ کی دو بڑی کوششوں کے باوجود کسی قدر انتشار کا تھا۔ آزاد بہرحال انصاری کے سائے میں رہے جو ان کے مقابلے میں خاموش طبیعت، سینیر اور زیادہ ہوش مند تھے۔ ترجمان القرآن کی موجودہ جلدیں ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء میں بالترتیب انہی برسوں میں لکھی گئیں اور شائع ہوئیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان برسوں میں آزاد ایک بار پھر

ایک اہم عالم دین کی اپنی حیثیت پر اصرار کر رہے تھے اور تضادات اور بے دلی کے ساتھ ہی ہی گئے۔ عالم اسلام کے لیے ایک نیا مجدّد بننے کا جو مقصد انھوں نے ۱۹۱۵ء میں اپنے سامنے رکھا تھا اس کے لیے وہ ابھی بھی کوشاں تھے۔ اس سعی نو کی قابلِ ذکر بات وہ مستعدی تھی جس مستعدی سے موقع آنے پر اسے ترک کر دیا گیا۔ خصوصاً اس وقت جب ۱۹۳۵ء میں انصاری کی سیاست سے کنارہ کشی اور ایک سال بعد ان کے انتقال نے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے عواقب میں انتخابی مہموں کے آغاز نے قومی سیاست کے اسٹیج پر واپس آنے کی راہ صاف کر دی۔ اگلے بائیس برسوں میں بلکہ ۱۹۴۰ء کے اوائل میں بھی، جب آزاد احمد نگر جیل میں تھے اور ان کے پاس خالی وقت کی فراوانی تھی وہ نہ تو ترجمان القرآن کی طرف آئے اور نہ ہی اس قسم کی کوئی چیز انھوں نے لکھی۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ خطبے نے نئے مسلک کا تعین کیا جس میں اسلامی آئین و قانون کے تذکرے کی کمی بڑی نمایاں تھی۔ غبارِ خاطر کی نثر جو بے باک لطیف اور سیکولر شائستگی کی حامل تھی، یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہ صرف الہلال دہائی کی الہامی نثر سے بلکہ خود ترجمان القرآن کی دینی طرفداری والی نثر سے واضح طور پر مختلف ہے۔ جب انھوں نے ہمایوں کبیر کو اپنی یادداشتیں لکھوانا شروع کیں اور ہمایوں کبیر نے جس کی بنیاد پر انڈیا ونس فریڈم لکھی اس وقت وہ ایسی باتیں کہہ سکتے تھے جو ان باتوں سے قطعاً مختلف تھیں جو وہ اپنے الہلال کے زمانے میں کہا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ان کے یہ خیالات اور یہ عقائد ۱۹۱۲ء سے ہیں۔ مثال کے طور پر اصل مضمون کے آخری صفحے پر مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

"یہ کہنا عوام کو بہت بڑا فریب دینا ہے کہ مذہبی مماثلت ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا سماج بنانا چاہا جو نسلی، لسانی اقتصادی اور سیاسی سرحدوں کی پابندیوں سے آزاد ہو مگر تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی کہ پہلی چند دہائیوں کے بعد، اور اگر مدت کو اور طول دینا چاہیں تو یہ کہ پہلی صدی کے بعد اسلام تمام مسلم ممالک کو محض اسلام کی بنیاد پر متحد نہیں کر سکا۔"

تاریخ نے، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ابتدائی اسلامی منصوبے یا خاکے کو منسوخ کر دیا۔

تاریخ کے فیصلے کو بہرحال ماننا پڑا۔ قوموں کی اساس مذہبی نہیں غیر مذہبی حقائق پر ہوتی ہے۔
اس بیان کی سچائی اگرچہ ناقابلِ تردید ہے مگر یہ اس راہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو آزاد
نے اُن دنوں سے لے کر اب تک طے کی تھی جب وہ علی الاعلان کہا کرتے تھے کہ قسطنطنیہ عالمگیر
اسلامی قومیت کا سیاسی مرکز تھا۔

یہاں پر یہ حقیقت بھی دیکھی جا سکتی ہے کہ یہ بات ان کے ترجمان القرآن کو چھوڑ دینے کے
بعد کی ہے۔ انھوں نے ترک کرنے کی بات کہی نہیں مگر عملاً انھوں نے ۱۹۳۶ء کے بعد اسے چھوڑ دیا تھا اور
ایک مکمل سیکولر سیاست کو اپنا لیا تھا۔ ان کی سوچ کا جو ڈھنگ رام گڑھ کے خطبے سے لے کر انڈیا ونس
فریڈم تک رواں دواں ہے وہ نہ صرف یہ کہ اساسی طور پر الہلال کے زمانے کے پان اسلامزم کے برعکس
ہے بلکہ وہ خود ترجمان کے فلسفیانہ خیالات کے ڈھنگ سے بھی مختلف ہے کیونکہ ایک اسلامی طرز کے جواز
کی تلاش و جستجو ۱۹۴۰ء کے بعد یکسر ترک ہوگئی اور سیاسی اصول کا استنباط محض طور پر ہندوستان کی
اپنی امتیازی سماجی تاریخ سے اور سیکولر قومیت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ہونے لگا کہ دولت کی اشتراکی
تقسیم تو لامذہبی دیوانی قانون اور عام بالغ رائے دہندگی سے مطابقت نظر آئے۔ رام گڑھ کا خطبہ درحقیقت
ہندوستان کی بیسویں صدی تک کی ہزار سالہ تاریخ کو ایک ایسی فضا اور ایک ایسا ماحول قرار دیتا ہے
جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اور زیادہ یکسانیت پیدا ہوگئی۔ آزاد کہتے ہیں آج دونوں مذاہب کے ماننے
والے، صدیوں پہلے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی مشابہت کے مقابلے میں ایک دوسرے
سے زیادہ مشابہ ہیں۔ دوسری طرف ایک نہایت حیرت انگیز بات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تحفظ و بقا کا اصول
مذہبی اور اخلاقی اقدار کے لیے ضروری اور سماجی اور سیاسی عمل کے لیے خودکشی کے مترادف ہے۔ اس سب
کی روشنی میں وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ہر اس چیز کی ضرورت ہے جو کسی دوسرے
کو ہے۔ سیکولر ڈیموکریسی، ترقی پسند اقتصادیات، لامرکز انتظامیہ اور ایک حقیقی معنوں میں وفاقی آئین۔
لامرکزیت پر زور دینے کے سوا ان کے اس موقف اور نہرو کے موقف کے مابین کوئی محسوس نہیں کیا جا سکتا۔

(۲)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آزاد کی زندگی میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور ان تبدیلیوں

گو ہم ابتدائی اور بعد کی تحریروں کے درمیان فطری طور پر وقوع پذیر ہوے فرق کی حد بندیوں میں نہیں رکھ سکتے۔ اور نہ ہی خیالات و احساسات کو خام کاری اور پختگی کے نمونوں میں پیش کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں، حقیقتاً ہمیں دو بالکل مختلف قسم کے رویے نظر آتے ہیں۔ ایک رویہ تو یہی ابتدائی زندگی کی برملا پیش آگاہی کا جو ایک خاص قبل از وقت پختگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں انھوں نے جو غزلیں لکھیں وہ نوک پلک سے اتنی ہی درست نہیں جتنی کہ دوسروں کی۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی، جیسا کہ خود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تیس برس کی عمر میں وہ اور ان کے بھائی کے ساتھ کلکتے کے مشاعروں میں بڑے اور معتبر شاعروں جیسا سلوک ہوتا تھا۔ یہ بہرحال قابلِ تعریف بات ہے۔ سروجنی نائیڈو کا یہ جملہ کہ مولانا اپنی پیدائش کے وقت ہی پچاس برس کے تھے، دراصل اس پختہ اور سنجیدہ رکھ رکھاؤ کی طرف اشارہ ہے جو آزاد نے بڑی کم عمری سے اپنا لیا تھا اور جو جواہر لال نہرو اور خود سروجنی نائیڈو کے لیے بڑا پُرلطف ہوا کرتا تھا۔ مگر ساتھ ہی یہ اپنی ابتدائی زندگی سے ان کی پیش آگاہی کا حوالہ بھی ہے۔ دوسرا رویہ جو ہم دیکھتے ہیں وہ موجودہ عمل و ادراک کی پختگی اور نکھار کی صورت میں کسی نشوونما یا فروغ کے بجائے ایک خالص انکار و انحراف کا ہے۔ ان بہت سے انحرافات میں خود آزاد نے دو کا خصوصی تذکرہ کیا ہے اور یہ دونوں ان کی ابتدائی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاندان کی قدامت پسندی سے کنارہ کشی اور بعد کو نام نہاد 'علی گڑھ رجحان' کی تردید۔ باقی کے تئیں انھوں نے الہلال کی ابتدا سے انڈیا وِنس فریڈم میں پیش سیاسی مقدمات تک ایک راست اور مستقل عقیدے اور عمل کا دعویٰ کیا۔ مگر ان دعووں کے قدرے جائزے کی ضرورت ہے اور الہلال اور خصوصاً البلاغ کے زمانے میں اُن کے انتہائی متقیانہ موافقت اور تذکرے میں اپنے خاندان کی قدامت پرستانہ روایات کی تاریخ پر لاف زنی کو درست سمجھا جائے تو خود ان کا یہ دعویٰ کہ پندرہ برس کی عمر سے ہی انھوں نے ان قدامت پرست خاندانی روایات سے اپنا رشتہ قطعی طور پر توڑ لیا تھا، مشکوک ہو جاتا ہے۔ کہا تو یہ جا سکتا ہے کہ یہ دراصل حقیقتاً انھی روایات کی طرف ان کی مراجعت کی دلیل ہے اور یہ کہ وہ اب اپنے والد کی طرح محض مریدوں کی ایک محدود اور منتشر برادری کے پیر ہی نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے امام بننا چاہتے تھے، یعنی ایک عظیم پیر۔ اور، جیسا کہ ہم ابھی قدرے تفصیل سے دیکھیں گے کہ ۱۹۱۲ء

اور ۱۹۵۸ء کے درمیان کا خط، جیسا بھی ہو مستقیم، بہرحال نہیں تھا۔

ہم بہرحال صرف یہ کہہ کر کہ آزاد نے ہر چند سال بعد اپنا موقف اور اپنا مقام تبدیل کیا ہے بات ختم نہیں کرسکتے۔ ان کی زندگی کی ایک اجمالی عہد بندی یقیناً ممکن ہے۔ اور اصل کام یہ ہے کہ ر اجمالی عہد میں درپیش کشمکشوں اور آنے والے موڑوں کی شناخت کی جائے۔ اس لیک دار تناظر میں اگرچہ صرف قیاس کی بنیاد پر اور محض تجزیے کے مقصد کے پیش نظر، یہ کہنا ممکن ہے کہ آزاد کی زندگی کا خطِ حرکت بنیادی طور پر دو عہدوں میں منقسم تھا۔ اور یہ کہ ایک عہد سے دوسرے عہد کی تبدیلی ایک طرف تو خلافت کے زمانے میں مضمر ہے اور اس کے نشانہ بنشانہ ایک طرف گاندھی کے ہمہ تن ساتھ دینے کے ان کے اہم فیصلے اور دوسری طرف اتنی ہی اہم اور بیّن ان کی وہ ناکامی ہے جس کا انھیں علمائے ہند سے اپنے آپ کو امام الہند منوانے میں سامنا کرنا پڑا۔ اس تبدیلی کا دستاویزی ثبوت اگر ضرورت ہو تو ان کی اس معرکہ آرا تقریر میں دیکھا جا سکتا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۲۰ء میں اپنی گرفتاری کے وقت کی اور قول فیصل کے نام سے معروف عام ہے۔ ۱۹۲۰ء تک آزاد نے اپنے آپ کو بالخصوص مسلمانوں کے قائد کی حیثیت سے پیش کیا اور ان کی یہی حیثیت تھی جس کے ساتھ انھوں نے عام قومی تحریک میں شرکت کی۔ یہ عوامی سطح پر خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کا سنگم اور مسلم علما' کے درمیان ایک مسلمہ مذہبی مقبولیت حاصل کرنے میں ان کی ناکامی تھی جو ذاتی طور پر گاندھی سے ان کے خلوص، اور کانگریس میں مقتدر مقام تک اتنی سرعت کے ساتھ پہنچنے کا سبب تھی۔ اس صورت حال نے آزاد میں بڑی تبدیلیاں پیدا کردیں۔ وہ کانگریس میں بدستور مسلمانوں کی نمائندگی کرتے رہے لیکن اب وہ قومی تحریک کے بھی ایک لیڈر ہو چکے تھے۔ ۲۳-۱۹۲۲ء کے بعد کی ان کی زندگی کی اس یکسر نئی سمت میں نہ تو کوئی بے ساختگی تھی اور نہ ہی الہلال پر اس کی اساس رکھی جا سکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ناقابل فراموش موڑ نے ہر چیز بدل کر رکھ دی، ان کے علم دین کو بھی اور ان کی نثر کے رنگ کو بھی۔ عدم تحفظ کے اپنے بعض احساسات اور اپنے پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ وہ، اور بہت کچھ اپنی پچھلی زندگی کے دوسرے مرحلے میں لائے جس کا آغاز بڑے مستحکم طور پر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس کے صدر کی حیثیت سے ان کے انتخاب اور پان اسلامی دانش ورانہ تنظیم کے اس بحران سے ہوتا ہے جس کا سامنا انھیں مارچ ۱۹۲۴ء میں کمال اتاترک کے ہاتھوں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ کرنا پڑا تھا۔ دوسرے

ہ حلے میں اگر وہ کچھ چیزیں اپنے ساتھ لائے تو دوسری طرف انھوں نے بہت سی چیزیں ترک بھی کیں۔
وائٹ ہیڈ نے ایک موقع پر کہا تھا کہ کسی کا اسلوب، طرز یا انداز "اس کے دماغ کا حُسنِ عمل ہوتا ہے"۔
آزاد کی زندگی کے ان دو مرحلوں کا باہمی تضاد، ان کی نثر میں آنے والی قابل ذکر تبدیلیوں میں بڑا واضح ہے
ابتدائی مرحلے کا موقر و ممتاز کلاسیک تذکرہ (۱۹۱۹ء) جو ان کے اسلاف کے سوانحی وقائع پر محیط ہے اور
جس میں خود ان کے عہد جوانی کے بارے میں بھی اصل متن سے کسی قدر لاتعلق ایک غیر معلوماتی ضمیمہ بھی
شامل ہے، ایک ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جو انتہائی نا مطبوع اور بے جوڑ ہونے کے علاوہ غیر ضروری
طول طویل، مقرب لفاظی اور بیّن تصنع سے پُر ہے کہ اسے کوئی پڑھنا بھی نہ چاہے گا سوائے میرے جیسے
محقق جن کا مقصد تحقیق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعد کے مرحلے میں ضبطِ تحریر میں لایا گیا۔ شاہکار
انشائیہ غبارِ خاطر ایک ایسی نثر کا نمونہ ہے جو نہایت متنوع اور پہلودار ہے اور یہ کہ اُردو کے واقعتاً کسی قاری
کے لیے اس سے صرف نظر ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی اپنی کثرِ فسانہ گوئی اور وافر فسانہ تراشی کے باوجود یہ اپنے
طور پر اردو زبان کی ایک ایسی چیز ہے جو غالب کے خطوط کی یاد دلادیتی ہے۔ اور یہ انتہائی تعریف کی بات
ہے۔ قیاسات کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد کی نثر کا انداز قدم بہ قدم بڑا اس پیچیدہ روایت سے
اپنے بدلتے ہوئے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جسے ہم سرسید احمد خاں جیسے فرد سے منسوب کرتے ہیں۔ اس
روایت کی پیچیدگیوں اور اس سے آزاد کے تعلق کا ہم آئندہ تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ یہاں پر مختصراً یہ کہنا
کافی ہوگا کہ سرسید نے اُردو نثر کی تین روایات کی پیروی کی تھی جن کے مظاہر بالترتیب فورٹ ولیم کالج
کے ادیبوں اور منشیوں کی سیکولر نثر کو دیسی زبانوں میں منتقل کرنے، شاہ عبدالعزیز کی مذہبی نثر کو آسان
اور سادہ بنانے اور لہجے اور انداز کو وہ نیا آہنگ دینے میں نظر آتے ہیں جو ہمیں غالب کی شاہکار نثر
میں ملتے ہیں۔ انھوں نے ان تمام اثرات کو مضمون Essay نگاری کی اس انگریزی روایت سے ملاکر،
جو انھوں نے ایڈیسن، اسٹیل اور لیمب جیسے مصنفین کے مطالعے سے حاصل کیا تھا اُردو
زبان کو پہلی بار اُس عقلیت پسند نثر کا رنگ دیا جو تعلیم یافتہ لوگوں کے ایک بڑے حلقے میں البلاغ کی خاطر
تشکیل پا رہی تھی۔ الہلال دہائی سے قبل خود آزاد کی نثر بالکل اُسی روایت پر ڈھالی گئی تھی، جسے انھوں
نے اپنے یہاں اسلامی مرحلے میں رد کیا اور جب سیکولر نیشنلزم سے وفاداری میں اضافہ ہوا تو وہ اس کی
طرف بتدریج پھر لوٹے۔ انھوں نے رام گڑھ کے خطبے اور شاندار ادبی نثر کے مرقعے غبارِ خاطر جیسے اپنے عوامی

مضامین اور تحریروں میں کھلم کھلا اس کی پیروی کی ہے۔

دونوں مرحلوں میں آزاد کے مذہبی و دینی خیالات و جذبات میں یہی تضاد نظر آتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ان کا اسلام زیادہ تر انتہائی شدید، کٹر، غیر مفاہمت پسند بلکہ کسی حد تک بنیاد پرست اسلام تھا۔ 'الہلال' پر پابندی لگنے کے بعد انھوں نے 'البلاغ' نکالا تھا۔ یہ رسالہ اگرچہ بہت کم دن نکلا مگر بہت مشہور ہوا۔ اس کے مضامین میں قرالٰہی کے ہاتھوں بہت جلد کفر کی حکمرانی کا خاتمہ اہم موضوع تھا۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ آزاد کی شدت پسندی' ان مضامین میں یورپ کے لوگوں کے لیے کفار کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ 'کفار' کافر کی جمع ہے اور اپنے اندر ایسی مذہبی نفرت و غصے کی شدت رکھتا ہے کہ محض 'غیر مسلم' ان معنوں کا اظہار نہیں کر سکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے عیسائی مشنریوں کے شدت پسند الفاظ 'ملحد' اور 'مشرک' و 'بے دین' اس کے کسی قدر قریب ہیں۔ میں یہاں 'بنیاد پرست' (فنڈامنٹلسٹ) کا لفظ محض 'یا کم و بیش تکنیکی لحاظ سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ سب سے پہلے تو مذہبی متن پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے آپ کو اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ یہی متن ہے۔ قرآن سارے علم کا منبع ہے۔ اس سارے مرحلے میں آزاد کا مستقل موضوع 'قرآن سارے علم کا منبع ہے' رہا اور انھوں نے اس بات کا ہزار رنگ میں اعادہ کیا دوسرے یہ کہ بنیاد پرست کے یہاں خود اپنے مذہب کا ساری سیاست کا منبع ہونے پر ایک ناقابلِ مصالحت اصرار پایا جاتا ہے۔ آزاد اس موضوع کو اس دوسرے عرصے میں پیش کرتے ہیں' اسی لیے ان کا یہ کہنا کچھ غیر فطری نہیں لگتا کہ دنیا کی تمام حکومتیں سوائے 'مذہبی' حکومتوں کے اپنی بنیادی ساخت میں جابرانہ ہوتی ہیں' تیسری بات یہ ہے کہ بنیاد پرست سیکولر اور دنیوی علوم پر انتہائی کم مایہ مذہبی متنیت کی بنیادی فوقیت پر اصرار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں عباسی عہد کے بغداد سے متعلق آزاد کا یہ بیان بھی خصوصیت کا حامل ہے۔

> "مسلمان بغداد کے تمدن اور علوم و فنون پر بڑا فخر کرتے ہیں۔ مگر یہ سب وہاں کے حکمرانوں کے عیش اور ان کی مسرتوں کی محض زیبائش ہے۔ ہم انھیں کسی فخر و مباہات کے لائق نہیں سمجھتے۔ ایک واحد حدیث' جسے امام بخاری نے سیکڑوں میل کی مسافت طے کر کے جمع کیا' ان سارے علوم و فنون سے ہزار

گنا زیادہ قابلِ قدر اور قیمتی ہے۔"

عہدِ عباسی کا بغداد بھی اسی طرح کی نفرت بجنبہ کا ہدف بنے تو کچھ بے محل نہیں لگتا۔ ایسی نفرت تھی اور وہ بھی اس عہد میں جب نوفلاطونیت جو فتحِ مصر کے بعد قبطی خانقاہوں کے وسیلے سے اسلامی فکر میں داخل ہو چکی تھی، معتزلہ جیسے مذہبی مکتبِ فکر میں پوری طرح "ڈھل چکی تھی۔ پُرشکوہ نشاۃِ ثانیہ جس نے مصر و یونان کے فکری عناصر کا اسلامی فکر سے ملاپ کرایا بعد کے بنیاد پرستوں کا مرغوب موضوع ہے۔

بہرحال آزاد کے حق میں یہ ضرور کہنا چاہیے کہ البلاغ کے اگلے شمارے ہی میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "عراق اور لیلائے عراق" کا آغاز انھوں نے قیس عامری (مشہور و معروف مجنوں) کے وجد آفریں اور بیباکانہ عشقیہ اشعار سے کیا جن کا مخاطب لیلیٰ تھی۔ مضمون کے ایک مختصر مگر اہم پیراگراف میں آزاد انہی 'علوم و فنون' کی مدح سرائی کرتے ہیں جن کو انھوں نے ابھی پچھلے مہینے ہی مردود قرار دیا تھا۔ بہرحال ایک رسالے کے یکے بعد دیگرے شائع ہونے والے شماروں میں ایسے متضاد نظریات کو پیش کرنے کی ان کی صلاحیت ایک بار پھر سرمد جیسے افراد کی وجد آفریں روایت اور ابنِ تیمیہ سے شروع ہونے والی شرعی روایت میں انتخاب میں ان کی مستقل ناکامی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

الہلال دہائی کی پان اسلامی استعمار مخالفت بہرحال کئی اعتبارات سے بے جوڑ اور متناقض ہے۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک خلیفۂ اسلام کی زیرِ سیادت جو خصوصاً ترکی کا سلطان بھی تھا استنبول جیسے ایک سیاسی مرکز سے وابستہ قوم قرار دینے کے فیصلے نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک انتہائی مشکوک و مبہم صورتِ حال میں ڈال دیا۔ اس فیصلے کی قرارداد محض استعاروں کی زبان میں لفاظی کی حد تک وجود میں آئی تھی۔ معقولیت اور تجزیہ پسندانہ مباحثے سے اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ یک ہی وقت میں کوئی کتنی قوموں سے، کتنے سیاسی مرکزوں سے وابستہ ہو سکتا ہے؟ اگر شریعت یہ حکم دے دے کہ ہر شخص خلیفہ یعنی سلطان ترکی کی رعایا بن کر رہے گا تو آدمی کی کیا حیثیت ہوگی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا اور دونوں ملکوں کے مابین جنگ ہو جاتی، یا اس سے کم سنگین صورتِ حال میں اگر سلطان ہندوستانی آئین و قانون کو نہ ماننے کا حکم دے دیتا؟ تب دو قوموں سے ایک، علاقائی اور ہندوستانی اور دوسری مذہبی اور بین الاقوامی بہ یک وقت وابستگی کی مشکل کو استعارے میں حل کرنے کے لیے قرطاسِ خلافت پر ابھرنے والے ہم مرکز دائروں کا کیا ہوگا؟ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آزاد

نے جزیرۃ العرب میں مسلمانوں کے خصوصی حقوق کی ہمیشہ پر زور وکالت کی' جزیرۃ العرب میں وہ جزیرہ' عرب کے علاوہ فلسطین' سیریا اور لبنان کو بھی خاص طور سے شامل کرتے تھے۔ دوسری طرف بغیر کچھ محسوس کیے ہوئے نہایت سرسری طور پر وہ ان علاقوں کی غیر مسلم آبادی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا ان کے کوئی حقوق نہیں تھے! اور اس بات کے پیش نظر کہ آزاد نے پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ مذہبی حکومت واحد صحیح اور حقیقی حکومت ہوتی ہے' ان کے حقوق ہو بھی کیا سکتے تھے۔ اقلیتوں کے حقوق بلکہ خود اکثریت کے حقوق اور ایک مذہبی حکومت کے درمیان کوئی کس طرح تال میل پیدا کر سکتا ہے۔ معاملہ اس لیے مزید مشکوک ہو جاتا ہے کہ انہی مضامین نے استعماری اقتدار کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کو متحد کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ بہرحال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں غیر مسلم آبادی یا ان کے بارے میں کہنے کے لیے کوئی بات نہیں ہے۔ بے شک ایک مبہم سا خیال یہ ضرور ہے کہ برطانیہ مخالف ایک اتحاد ہونا چاہیے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ایسے بیانات بھی ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہندوؤں کی قیادت پر ان کے راضی ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے تو پھر اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی پہلے ہی سے مذہبی حکومت کے حق میں ہے' اگر انگریز واقعی چلے جاتے ہیں تو ہندو اور مسلمان کے اس تعاون باہمی کا کیا ہوگا؟ خود امت واحدہ کا خیال ان کی تحریروں میں صرف ۱۹۲۰ء سے ابھرنا شروع ہوا اور وہ بھی صرف انگریز مخالف اتحاد کی شکل میں۔ اگر انگریز واقعی ہندوستان چھوڑ دیتے تو اس اتحاد کی مثبت شکل کیا ہوتی' اور مسلمان' مذہبی حکومت کے اپنے عقیدے اور ترکی خلافت سے اپنی وفاداری کے ساتھ ایک خودمختار و آزاد مملکت میں جہاں غیر مسلموں کی اکثریت تھی' کس طرح زندگی بسر کرتے؟ امت واحدہ کے اس خیال کی اساس خود بھی مشکوک و مبہم تھی۔ اس کا مذہبی جواز جو ۶۲۸ء کی صلح حدیبیہ کی نظیر میں ڈھونڈا گیا اور جس میں پیغمبر اسلام نے یہودیوں سے مصالحت و امن کا ہاتھ بڑھانا پڑا تھا' وہ نرے انمل اور بے جوڑ ڈھنگ سے مسجدوں سے کسان سبھاؤں تک اور گاندھی کے عدم تعاون سے لے کر ترکی کی طبی امداد تک پھیلے ہوئے ایک ملک گیر احتجاج میں ایک مذہبی اور پان اسلامی کا ور تحریک کرنے کے لیے یقیناً مفید تھا۔ ابتدائی اسلامی تاریخ کی اس نظیر کے حوالے سے بقول مشیر الحسن آزاد نے " زور اس بات پر دیا کہ ایک غیر مسلم (ہندو) کے خلاف ایک دوسرے غیر مسلم (انگریز) کے ساتھ اتحاد کرنا واجب و لازم تھا۔" پس جب تک

'معاہدہ' کا نفاذ رہا ایک وقتی اتحاد قائم رہا۔ مگر اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ مسلمان ہندوستان میں اقلیت میں تھے اور غالباً ایک مذہبی حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مشترک دشمن یعنی انگریز کے منظر سے غائب ہونے کے بعد اب اس صورت حال میں کیا ہوتا؛ ان سیاسی مسائل کو آزاد کو بہت جلد میں تقریباً ۱۹۴۰ء کے قریب حل کرنا تھا۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے مذہبی جواز کی تلاش و جستجو ترک کر دی تھی اور سیکولر موقف قبول کر لیا تھا۔

بعد کے زمانے کے ان کے مذہبی خیالات کو سمجھنے کے لیے ہمارے پاس ان کی انتہائی ہمہ گیر تصنیف ترجمان القرآن ہے۔ اس کتاب میں بعض روایتی مناظر پر ان کی نظر ثانی کی روشنی میں اکثر یہ اصرار کیا گیا ہے کہ اس تفصیلی کتاب میں مذہبی مواقف کی ترتیب جدید خود سیکولر پالیٹکس کی اساس فراہم کرتی ہے۔ یہ مشکوک ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا اندازہ کرنے کا کام ہم سے مبالغے سے احتراز کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ترجمان القرآن میں آزاد کا مقصود انتہائی محدود Limited least طور پر آج کے عالم دین کا ہے جو بیک وقت روایتی فراخ دل اور معتدل ہے اور جو اپنے عقائد کی حدود میں رہتے ہوئے ایک طرح کی جدیدیت اور اصلاح کا متلاشی ہے۔ بیش نظر مقصد وہ تھا جسے بہت پہلے انتہائی وضاحت کے ساتھ Cromen کے ماتحت مصر کے مفتی اعظم شیخ محمد عبدہٗ نے بیان کیا تھا: "اسلام کو سائنس کے طابع کرنا نہیں بلکہ ان لوگوں کو حلقۂ اسلام میں واپس لانا ہے جو سائنس پر ایمان رکھتے ہیں" اس طرح کی اصلاح اگر سولہویں صدی میں جب لوتھر نے اپنے نظریات کو Witter Berg میں رومن کیتھولک گرجا کے دروازے پر لٹکایا تھا سے فوراً بعد یا پھر اٹھارہویں صدی میں شریعت کو کٹر بنانے اور محدود کرنے کی محمد عبدالوہاب کی کوشش کے خلاف ہوئی ہوتی تو یہ واقعی ایک انقلابی کام ہوتا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں، والٹیر اور Mantesquieu کے ایک سو پچاس سال بعد، ترکی میں تنظیم کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے جاں نثار کے انتشار کے سو سال بعد، مصری انقلاب کے پچاس سال بعد اور عام طور پر، وسط ایشیا سے شمالی افریقہ تک کے وسیع و عریض علاقوں پر چھا جانے والی مسلم جدیدیت کی پہلی لہر کے نتیجے کے طور پر ترجمان القرآن میں آزاد کی کوشش بلا شبہ ایک عالمانہ مگر کسی قدر خفیف کوشش ثابت ہوئی۔ اس میں البلاغ کے مضامین کا سا کوئی مکاشفانہ جوش و خروش نہیں تھا۔ ان کے قول و قرار، وسیع مشربی

ذہنیت اور انتہائی فراخ دلانہ تھے، مگر پھر بھی یہ ایک طرف دینی و مذہبی اتفاق اور صوفیانہ امکانات اور دوسری طرف باربار اور اصرار کے ساتھ سنّی اسلام کے حنبلی مکتب خیال کے عہد وسطیٰ کے قدامت پسند فقیہہ ابن تیمیہ Taymiyya سے ان کی اپیل کی دو سمتوں میں خود تقسیمی کا شکار تھی۔ ترجمان نے جس بات کی تبلیغ کی وہ سیاسی اصطلاح میں سیکولرازم نہیں بلکہ شخصی ذاتی تقویٰ اور ایک فراخدلانہ ضبط و برداشت کے اتصال کی بات تھی۔

ترجمان القرآن کی اصل دین "وحدتِ ادیان" کا تصور تھا جو صوفی افکار کے متعدد مسلکوں سے پوری پوری مطابقت رکھتا تھا، ان مسلکوں میں وحدۃ الوجود کا وہ تصور بھی شامل تھا جسے سب سے پہلے ابن العربی نے پیش کیا تھا لیکن بعد میں جو ہندوستان میں متعدد صوفی مسلکوں کے ذریعے پھیلا اور مقبول ہوا۔ اپنے خطوط کے مجموعے غبارِ خاطر میں بعد کو ایک موقع پر خود آزاد نے یہ کہا کہ وحدۃ الوجود کا صوفیانہ تصور "اپنشد کے ھمہ اوست" کے عقیدے کے مماثل تھا۔ اس بات سے ایک سیدھا سادہ اور غیر فرقہ وارانہ مشترک تمدن اور ایک نہایت وسیع القلب بلکہ انتہائی امتزاجی مذہبی طور طریقوں کی اخلاقیات اخذ کی جاسکتی ہے۔ اگر آزاد اپنے اس امتزاجی اصول پر جمے رہتے اور اگر انھوں نے اس مذہبی اجتہاد اور سیاسی طرز کے لیے کوئی مقبول عام محاورہ دریافت کرلیا ہوتا تو انھوں نے ہندوستانی اسلام کے لیے وہی حقیقت اختیار کرلی ہوتی جو ہندو اصلاحی تحریک کے لیے گاندھی کو واضح طور پر ملی تھی۔ بدقسمتی سے وحدت الوجود کا تصور کم و بیش ایک مجرّد مدافعانہ تصور رہا۔ اور جب دوسرے علمائے دین نے آزاد کو چیلنج کیا تو وہ بنیادی طور پر زیادہ روایتی اور زیادہ مذہبی مواقف پر جن کی بنیاد صوفی انحرافات کے بجائے خالص فقہی اصول و ضوابط پر تھی، اس سوال پر کہ آیا نماز مسلمان کے لیے غیرمسلم سے فرق کے لیے لازمی اور امتیازی شرط ہے اور کیا قرآن ایک کلمہ گو (جو خدا پر ایمان رکھے اور رسول کی رسالت کی شہادت دے) اور ایک منکر کو نجات کا یکساں حقدار تصور کرتا ہے، آزاد جواب میں لیت و لعل پر مجبور ہوئے۔ سیدھے سوال کا راست جواب نہ دے کر پُرزور طریقے پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے بنیادی وصف کا جس کا تعلق ہر مخلوق سے ہے، ذکر کرتے رہے۔ ربوبیت کے تصور پر ہم آگے بحث کریں گے مگر بڑی دشواری خود ترجمان القرآن کے متن میں تھی جو بہ یک وقت پُراسرار صوفی روایت اور ساتھ ہی فقہی روایت کی لفظی اور شرعی ثنویت کا مظہر تھی۔ ذرا اور پیچھے چلیے

تو سرسید کی سحر آگیں اور وجد آور دنیا (۱۹۱۰ء والے مضمون کی طرح) اور جیسا کہ تذکرہ میں ہے (سرہندی کی محتاط اور تعزیری دنیا سے واسطہ رکھنے کی آزاد کی ساوہانہ آرزو بھی دشواری کا سبب تھی) اگرچہ یہ ضرور ماننا چاہیے کہ ترجمان القرآن کا اصل زور ضبط، برداشت، وسیع القلبی، ہمہ گیری اور مذہب کو ایک احکامی اور اختصاصی رسم سمجھ کر، ایک داخلی جمالیاتی تجربے کی طرح دیکھنے کی طرف ہے۔ بہرحال ایک تنگ دل سیاسی فضا میں یہ کوئی بڑی علامت قطعاً نہیں تھی۔ ۱۹۲۰ء کے دہائی کی بڑھتی ہوئی وہ فرقہ وارانہ کش مکش اور بعد میں فرقہ وارانہ پاگل پن جو حقیقتاً ملک کو ٹائپ کرنے والا تھا ترجمان القرآن کے تحریری شکل میں آنے کا پس منظر بنا۔ مگر وہ زمانہ گزر چکا تھا جب مذہب کی کوئی روشن خیال تاویل تو قوموں کی زندگیوں کو بدل دیتی۔ تو آزاد جو ایک عوامی تحریک کے قائد بھی تھے لیکن ساتھ ہی ایک متبحر عالم دین بھی، پورے طور پر یہ نہیں سمجھ سکے کہ سماج کی ترقی پسند تبدیلیاں مذہب کی بہتر تاویل کے بجائے مستحکم دنیاداری مذہب و سیاست کی عدم یکجائی کی طالب ہیں۔ اس صورت حال میں ترجمان القرآن اپنی وسیع الخیالی اور خطابت و طلاقت کے باوصف عام سیاسی زندگی پر کوئی اثر ڈالے بغیر محض علمائے دین اور جدید مسلم دانشوروں کے ایک چھوٹے سے حلقے کے درمیان بحث و مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اس محدود اثر کے باوجود بہرحال ترجمان القرآن کا بنیادی طور پر انسان دوستی اور ہمہ گیری پرزور الہلال دہائی کی شدت پسندی کے بالکل برعکس اور متضاد نظر آتا ہے۔

بوالعجبی ہی سہی، کوئی اس سلسلے میں گاندھی کا ذکر کر سکتا ہے۔ گاندھی جی نے بہرحال اپنے شدید ذاتی رجحان کی وجہ سے جسے وہ ہندو فرقہ پرستی کے سیلاب کو روکنے کا انتہائی برمحل راستہ سمجھتے تھے، نہرو کے خیالات و نظریات کے مطابق سیکولر ہونے سے صرف نظر کیا اور اس کے بجائے ایک ہندو مصلح ہونے کو ترجیح دی۔ ذاتوں پر منحصر ایک سماج کی حدود میں کام کرتے ہوئے انھوں نے چار ذاتوں یا طبقوں کے تصور کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے نچلے طبقے کو بھگوان کی اولاد قرار دیا۔ امبیدکر اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے لوگوں نے کہا کہ یہ اعلیٰ طبقے اور چھوٹی ذاتوں کے درمیان مصالحت کا ایک متوسط درجے کا حل ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے مابین فرقہ وارانہ جھگڑوں سے شدید طور پر غم زدہ ہو کر انھوں نے ضبط و تحمل، ہمہ گیری، اہنسا، وسیع القلبی کا پرچار کیا، حرص و طمع اور مقابلے اور مسابقت کے جذبے پر روک لگانے کی بات کی یا سب کے لیے ایسی محبت اور

رواداری کی زندگی اور پرانے حریفوں کے درمیان باہمی احترام کے جذبے کی وکالت کی اور ہندو اصلاحی تحریکوں کی روایتی فرہنگ میں جو انھیں دستیاب تھی' اسے رام راج کا نام دیا۔

ترجمان القرآن میں آزاد کی سماجی فکر کا سارا زور جب وہ دینی نزاکتوں سے دور ہوتے ہیں' ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خصوصاً اور تمام مذہبی فرقوں کے مابین عموماً ایک تمدنی معاہدے پر ہے' جسے وہ قومی مملکت Nation State اور سیاسی آزادی کی فضا میں گزرنے والی مذہبی زندگی کے لیے انتہائی اہم سمجھتے ہیں۔ ایک ایسے معاصر سیکولر عالم جو اسلام یا ہندو دھرم کی کسی بھی لفظیات کی طرف کوئی ترجیحی رویّہ نہ رکھتا ہو بلکہ اسے گاندھی کے 'رام راجیہ' کے نظریے اور آزاد کے 'ربوبیت' اور 'وحدتِ ادیان' کے الفاظ میں مضمر نظریے میں اسلامی اخوت Islamic Humanism اور غیر فرقہ بند زندگی میں اتحاد و مماثلت کے امکان میں خصوصاً اس لیے کہ دونوں اپنے اپنے مذاہب میں دینی اصلاحات کی حمایت کرتے ہیں تاکہ وہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں ایک پُراسرار نظر آتی ہے۔ دونوں کا واسطہ بہ یک وقت مذہبی تقدس اور اس کے ساتھ ہی ایک ہم آہنگ کثیر مذاہب معاشرہ جو دونوں عقائد کو ماننے والوں کے نقطۂ نظر سے قابلِ داد رسی ہو۔ دونوں نظریات کو جو چیز باہم متحد کرتی ہے وہ ایسا نقطۂ اتصال ہے جس پر دونوں ایک دوسرے کے اخراج یا ایک دوسرے کی تعلیل و تخفیف کے بغیر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ گاندھی کی اہنسا اور آزاد کے وحدتِ ادیان کے مابین ایک طرح کا عدمِ تشدّد کا تصور کارفرما ہے۔

کشمکشیں اور اختلافات اگرچہ خاصے واضح ہیں۔ ایک تو بالکل صاف طریقے پر ایک دوسرے سے قریب مگر ایک دوسرے سے ممتاز تصوّراتِ عالم کا وجود ہے جو ایک دوسرے کو برداشت تو کرتے ہیں مگر سیکولرزم کی تشکیل نہیں کرتے کیوں کہ دونوں تصوّرات کا اظہار مخصوص مغربی لفظیات میں ہوا ہے۔ اسلامی دینیات اور ہندو دھرم کی لفظیات بہرحال اساسی اور ترکیبی لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور یہ لفظیات کبیر کے طرزِ استعمال کے برعکس آزاد اور گاندھی کے یہاں ایک دوسرے پر منطبق ہوتی ہیں' دونوں ثقافتی اور مذہبی لحاظ سے مختلف زبان بولتے ہیں۔ اگرچہ دونوں عالمی پیغامات مشترک ہیں مگر یہ مختلف تاثر پیدا کرتے ہیں اور مختلف احساسات بیدار کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں گروہ' جب ان سے ان لفظیات

ہی بات ہوتی ہے تو وہ مختلف اور باہمی طور پر الگ الگ ثقافتی حیثیتوں کے معاملے میں بڑی شدت سے متنبہ ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی رام راج کی تلاش میں ہے تو پھر یل۔ نئے ابتدائی کو اس دعوے سے کون روک سکتا ہے کہ ان کی ریتھ یاترا بھی اسی کی تلاش میں تھی!

اس دشواری کو جامع طور پر پیش کرنے کا ایک طریقہ اور ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ گاندھی اور آزاد دونوں نے مذہبی محاورے کی بات کی جس نے ایک سیکولر سماج کے قیام میں کافی دشواریاں پیدا کر دیں۔ لیکن انھوں نے دو مذہبی محاوروں میں بات کی جن کے بارے میں بہت سے لوگ سمجھتے تھے کہ وہ باہمی طور پر بے میل اور متضاد نہیں ہیں' اس خیال کا نتیجہ ایک دوسرے کی تنسیخ تھا۔ اتنا زیادہ تذکرہ' دونوں مذاہب کے ماننے والوں کی اس طرز زندگی سے بشکل ہی میل کھاتا تھا جو تقسیم (ملک) کے عواقب میں انھیں اپنانا تھا۔ جہاں تک آزاد کا تعلق ہے دشواری ان کی اسلامی روایات کے زبردست اور ہمہ وقت موجود تبحر اور ان کی زبان کی (بلند) سطح کی حقیقت کی وجہ سے مزید بڑھ گئی۔ اس مخصوص پہلو میں دشواری صرف یہی نہیں تھی کہ ان کے افکار کی نمو اسلام یعنی ایک اقلیت کے 'مذہب' سے ہو رہی تھی اور دشواری یہ بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اُردو میں بات کی اور اُردو ہی لکھی جو نسبتاً کم ہندوستانیوں کی زبان تھی۔ اس لحاظ سے درحقیقت یہ تو ایک چھوٹا مسئلہ تھا' کیوں کہ اُردو کا ہمیشہ ترجمہ ہو سکتا تھا اور یہ کہ اسلام کی جو مخصوص تفسیریں یا وحدتِ ادیان کی تفسیریں' جن کی انھوں نے تحمل کے ساتھ توضیح کی اور اس کے مطابق زندگی کبھی گزاری نہیں' وہ ان بہت سے لوگوں کے لیے کسی طرح بھی نامانوس نہیں تھیں جو خود مسلمان نہیں تھے۔ دشواری ان کی زندگی کی ابتدائی منازل کے مقابلے میں بہت کم' مگر آخر تک خاصی سنگین رہی وہ تھی مسلم اشرافیہ اور روایتی اشرافیہ کی تہذیب و تمدن کی جس کی حقیقتاً آزاد نے اپنی ذاتی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنی عوامی شخصیت میں جسے ظاہر کیا تھا اور جس حد تک عام مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کی رسائی مشکل تھی اور جس حد تک اشرافیہ سے تعلق نہ رکھنے والی غیر مسلم آبادی کی دسترس تو یقیناً ناممکن تھی۔ گاندھی جی کی زبان عوامی کلچر میں اتنی رچی بسی ہوئی تھی کہ مسلمان کاشت کار بھی جو اکثر اتحاد مذاہب کے ملے جلے رنگوں میں رنگے ہوتے تھے آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ دوسری طرف آزاد کی زبان کی جڑیں اشرافیہ کی روایات میں کچھ اتنی پیوست تھیں کہ بہت سے مسلمان اور بہت سے ہندو دونوں ان کو پسند تو کر سکتے تھے مگر بہت کم' خصوصاً صاحب املاک متوسط طبقے کے نیچے کوئی بھی نہیں تھا جو ان کو اور

اپنے کو ایک سمجھ سکتا۔

اس بات میں شبہے کی گنجائش ہے کہ رام گڑھ کے عبوری دورے گزرنے کے بعد کچھ نادر لمحات میں آزاد نے اسلام کی بعض مخصوص اقسام اور مسلمانوں کی زندگی میں پائی جانے والی انحرافی، جمالیاتی بلکہ لذت کوشی کی روایات سے اپنی دلچسپی کے بارے میں بے جھجک بات کرنے کی ایک قسم کی صلاحیت پیدا کر لی تھی، وہ صلاحیت جسے اپنے مشہور مضمون 'سرمد' (۱۹۱۰ء) کی اشاعت کے بعد انھوں نے چھپانے کی بے پناہ کوشش کی تھی۔

یہاں پر گاندھی کا تھوڑا سا حوالہ پھر کچھ انکشاف کر سکتا ہے۔ کیوں کہ گاندھی نے اپنی زندگی میں بھگوت گیتا کو گیت گووند اور مہابھارت کو میرابائی نے اپنی زندگی میں سمونے کی کوشش کی اور یہ سب انھوں نے اپنے اس روزمرّہ سے ہم آہنگ کیا جو عام مذہبی رسوم دیسی (طرز) زندگی اور (اسراف) کفایت اسراف سے مزیّن تھا۔ ان میں سے اکثر معاملات میں آزاد مختلف تھے۔ (آزاد اپنے لیے آخری جگہ جس کا تصوّر کر سکتے تھے وہ آشرم نہیں، کوئی گارڈن ہو سکتا تھا)۔ ان کی وفاداریاں، کم از کم ان کی پبلک زندگی میں ہمیشہ فقہ اور تصوّف، شریعت اور طریقت میں تقسیم رہیں۔ الہلال کے دنوں میں، انھوں نے دانستہ اپنے آپ کو کلام کی روایات میں شریعت اور متن قرآن کے ایک راسخ طرف دار کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کے برعکس غبارِ خاطر میں ان کا شان دار خط جس میں کلاسیکی موسیقی، زیادہ تر ہندوستانی اور کچھ عربی سے ان کی زندگی بھر کے پنہاں ہیجانی ذوق و شوق کا ذکر ہے، ان کی خود اپنی پیش کی ہوئی ایک دین دار کی شبیہہ کو جس کی انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں تشہیر کی تھی یکسر بدل دیتا ہے۔ اور ان کی عامیانہ لذتوں کی للک اور خواہشات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ بات اگرچہ قابلِ ذکر ہے کہ ان کا یہ پہلو ہمیشہ اوجھل رہا اور کبھی سامنے نہیں آیا، انھوں نے اپنی بلوغت کے زمانے میں اسے دنیا سے چھپائے رکھا جس طرح لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد سے پوشیدہ رکھا تھا۔ غبارِ خاطر کو ضبطِ تحریر میں لانے کے وقت تک وہ بہت بدل چکے تھے۔ ایسی باتوں کو چھپے ہوئے الفاظ میں کم از کم ایک یا دو بار کہنا، اگرچہ اس سے آگے وہ کبھی نہ نکل سکے، آزاد کی زندگی کے لحاظ سے بہت بڑی تبدیلی تھی۔ صوفی مسلک اور عامیانہ موسیقی سے ان کی پنہاں محبت اور ایک عالم دین اور عادل کی ان کی ظاہری شبیہہ کے درمیان حائل خلیج بھی اُن کے لیے دشواری کا باعث بنی۔ اس خلیج کو، چاہنے کے باوجود، اپنے سیاسی مستقبل بلکہ شاید اپنے داخلی توازن کو

بگاڑ کر اپنی بعد کی زندگی میں پاٹ نہیں سکے ان کے غور و فکر نے لیے بلکہ بعض پنہاں طریقوں پر رشک کرنے کے لیے عام مسلمان کی دینی روایات تھیں جیسا کہ لاتعداد مسلمانوں کی زندگی پر ہندو بھگتی موسیقی کے ممکنہ اثرات سے متعلق ان کے محبت آمیز ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن ان کی ظاہری (عوامی) شبیہ نے غیر روایاتی انحرافی طرز عمل کے لیے کبھی کوئی جگہ خالی نہیں کی کیونکہ ان کے پیش نظر اپنی شخصیت کا ایک غالب پہلو رہا جو فخر کے ساتھ انھوں نے یاد رکھا یا کم از کم جس کے بارے میں خاص شدت کے ساتھ سوچا۔ یہ غالب پہلو اس عقیدے کا تھا کہ میرا رشتہ ان علما نے دین کے سلسلے سے ملا ہوا ہے جو کبھی شہنشاہ جہانگیر کے لذت و انبساط سے سرشار دربار میں مذہبی روایات کے پاسبان رہے تھے۔ گاندھی کو یقیناً نہ تو ایسا کوئی دعویٰ تھا اور نہ ایسی کوئی ہچکچاہٹ۔

یہاں پر آزاد کی مذہبی ہمہ گیری' اس کی سمت اور اس کی حدود پر خصوصاً ربوبیت اور وحدت ادیان کے تمام تصورات کے حوالے سے جس کا انھوں نے اپنی زیادہ بلوغت اور پختگی کے برسوں میں استنباط کیا تھا مزید زور دینا شاید سود مند ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مخصوص وصف کی حیثیت سے ربوبیت کا تصور 'ترجمان القرآن' میں آزاد کی بنیادی اختراع ہے۔ 'لیکن' اور شاید اسی وجہ سے کہ یہ ایک ایسی بنیادی اصطلاح ہے' یہ لفظ قطعی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے۔ آزاد عربی علوم صرف کا بڑا عالمانہ تذکرہ کرتے ہیں مگر ترجمے کا مسئلہ ایک تخیلی مسئلہ ہے۔ محبت' رحم یا احسان و نیکی کے مسیحی تصورات کا اس سے کوئی قرب بھی نہیں ہے' مگر شاید خالق Creator باقی و زندہ رکھنے والا Preserver اور تباہ کرنے والا Destroyer کی تثلیث شاید معاون ہو۔ سادہ ڈھنگ سے کہا جائے تو روایتی اسلامی دینیات Theology نے ایک اصول کی حیثیت سے اللہ کے خالق ہونے کے وصف پر زور دیا ہے جب کہ آزاد انھیں بدل کر تخلیق شدہ نظام کی زندگی سے سازگار حالات کے محفوظ کرنے والے Preserver فراہم کرنے والے Provider اور بقا بخشنے والے پر زور دیتے ہیں' اسی لیے اس تصور میں پرورش و برداشت کا مفہوم غالب ہے۔ ہندو علم کائنات کی اصطلاح میں' دوسرے الفاظ میں' انحراف وشنوی سمت میں ہے۔ یہ انحراف اس وقت اور دلچسپ ہو جاتا ہے جب ہم انھیں آزاد کی بعد کی زندگی میں ان کی بعض خطیبانہ سرگشتگیوں میں دیکھتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً ہندو اور مسلم اختلافی زمروں

کی طرح ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔

اپنے ایک مکتوب میں' ان کے اس اصرار کا حوالہ میں پہلے دے چکا ہوں کہ وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ' اپنشد کے ہمہ اوست کے عقیدے جیسا ہی تھا۔ اسی خط میں یہ بھی کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے مقابلے میں' ہندو مذہب میں وحدت کا نفیس ترین تصور ہے۔ ذاتوں کی تفریق سے پیدا ہونے والے بگاڑ سے قبل اس قسم کا بیان بظاہر ممکن اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب ذہن میں ثنویت کا تصور نہ ہو۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے وشوا بھارتی شانتی نکیتن میں (۲۴ ستمبر ۱۹۵۱ء) اپنی تقریر میں یہ اعلان بھی کیا کہ Advaita کی اصطلاح کا عربی ترجمہ اگر کیا جائے تو وہ 'وحدہٗ لا شریک' ہوگا۔ اس طرح کبیر بھگتی کے مرکزی عقیدے کو اسلامی تقویٰ سے مماثل کر دیا گیا۔ اس قسم کے انتخابی مگر بے جا تعمیم کے ساتھ دیے جانے والے بیانات' ہندوازم اور اسلام کے مابین ایک فلسفیانہ مصالحت کی آرزو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کوشش کے چار پہلو بہرحال قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس ملاپ یا مصالحت کی کوشش وحدتِ ادیان کی مقبول عام روایت کی سطح پر نہیں بلکہ اپنشد اور علم الکلام کے درمیان متن اور فلسفیانہ تجرید کی سطح پر کی جا رہی ہے۔ دوسرے یہ ہندوازم ہے جو تکمیلیت قائم کرنے کے ایک عمل کے وسیلے سے انتخاباً ہندوازم کو اسلام میں شامل کرنے بلکہ دونوں کے ذریعے بعض الگ الگ تصورات کے مابین مماثلت پیدا کی جا رہی ہے اور جبکہ چہار طرف ڈھانچہ اسلامی رہتا ہے۔ تیسرے نہ تو کوئی مسلمہ دستور یا کمیونٹی اس تصوراتی اعادے سے سامنے آتی ہے۔ نہ کوئی پنتھ نہ کوئی طریقہ نہ کوئی مٹھ نہ زاویہ اور نہ ہی کوئی آشرم۔ اگر کچھ ہے تو وہ بے ملاپ و مصالحت کا محض ذہنی جمالیاتی حسن۔ چوتھے ارادے اور نیت کا کوئی براہ راست بیان نہیں ہے۔ یہ محض چند منتشر بیانات کا مجموعہ ہے جس سے نیت کا قیاس کیا جا سکتا ہے۔ دستوری طور پر در اصل آزاد ایک عالمِ دین رہتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ حلقے کے اکثر علماء کے لیے جو بنیادی طور پر ان کے مخاطب ہیں' ناقابلِ اطمینان رہتے ہیں خصوصاً اپنی ہمہ گیری Ecumenism کی وجہ سے۔ سارا منصوبہ حیرت انگیز طور پر مجرّد disembodied اور مخدوش طور پر غیر منقسم رہتا ہے۔ اسی لیے اس بات پر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ اسے بس ترک کر دیا گیا۔

مولانا آزاد: حقائق اور قیاسات

مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواسع

(بیسویں صدی میں) ان لوگوں نے جو اصطلاحی طور پر علما نہیں کہے جا سکتے تھے، سیاسی معاملات میں ہندوستان کی اُمت مسلمہ کے حق میں بولنا شروع کر دیا تھا۔ علما بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے۔ علما کی کوئی سیاسی جماعت نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سیاست سے بالکل غرض نہ رکھتے تھے۔ مسلمان انڈین نیشنل کانگریس میں بھی تھے اور وہ مسلمان بھی تھے جو سر سید کی سیاسی فکر کے پیرو تھے۔ تاہم مسلمانوں کی کوئی ملی سیاسی جماعت نہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایسا ہوا کہ بعض اونچے درجے کے مسلمانوں نے جن کا سیاسی انداز سر سید کے سیاسی افکار سے ملتا جلتا تھا، ایک سیاسی پارٹی ۱۹۰۶ء میں بنائی۔ یہ پارٹی آل انڈیا مسلم لیگ تھی۔ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لیگ سارے ہندوستان کے مسلمانوں کی نمایندگی کے لیے وجود میں آئی تھی اور اس میں کوئی لحاظ ان کے معاشرتی اور معاشی درجات کے فرق کا نہ تھا۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ اپنی تاسیس کے وقت ہی سے مسلم لیگ کو بنیادی طور پر اونچے طبقے کے مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ سے دلچسپی تھی۔ ولفرڈ کینٹویل اسمتھ کے الفاظ میں:

> "پہلی اکتوبر کو اعلیٰ اور اونچے متوسط طبقات کے مسلمانوں کے ایک وفد کو اپنی رہنمائی میں لے کر وہ (مسلمانوں کے) مسلمہ عقائد سے منحرف مگر ذیشان فرمانروا آغا خاں وائسرائے لارڈ منٹو سے ملے۔ ہز ہائنس

(آغا خاں) نے ہز ایکسیلینسی (وائسرائے) کو اُمرا، مختلف ریاستوں
کے وزرا، بڑے بڑے جاگیرداروں، وکیلوں، تاجروں اور ......
ہز میجسٹی کی مسلمان رعایا میں سے بہت سے لوگوں کی طرف سے ایک
عرضداشت پیش کی۔ مسلمانوں کے اس گروہ اور حکومت نے مل کر ایک
سامراجی پالیسی طے کر لی.... فرقہ پرست اور وفادار مسلمانوں کے
سلسلے میں برطانیہ کی خصوصی طرفداری کی۔ ایسے مسلمانوں کو منظم کرنے
اور حکومت کی عنایات سے مستفیض ہونے کے لیے مسلم لیگ فوراً وجود
میں آ گئی۔"[۱]

مسلم لیگ کی تاسیس کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے
کہ مسلم لیگ لارڈ منٹو (برطانوی ہندوستان میں اُس وقت کے گورنر جنرل) کی ترغیب پر وجود میں آئی تاکہ
مسلمانوں میں کانگریس کے اثرات کو زائل کیا جا سکے۔ یہ الزام درست ہے کہ نہیں ہمیں اس سے غرض
نہیں ہے۔ بہرحال مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں بہترین توجیہ اس کے بانیوں میں سے ایک، محمد علی
جوہر (۱۸۷۸ء۔ ۱۹۳۱ء) نے کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے مسئلے پر انھوں نے
اپنے اُردو جریدے ہمدرد میں ۱۰ر جنوری ۱۹۲۷ء کو لکھا تھا:

"میں بار بار کہہ چکا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ ایک اتفاقی امر
نہیں ہے کہ کلکتہ، مدراس اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کے قیام کے
ٹھیک تیس سال بعد کانگریس کی بنیاد رکھی گئی اور علی گڑھ کالج کے
قیام کے ٹھیک تیس سال بعد مسلم لیگ کا آغاز ہوا.... مسلم لیگ کے
بانی تقریباً تمام کے تمام (خیر احمد ہی کے) کالج کے سپوت تھے۔ اب
مسلمانانِ ہند کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چند ماہ
قبل مسلمانوں کا ایک وفد لارڈ منٹو وائسرائے ہند کے پاس اس غرض
سے شملہ جا چکا تھا کہ مجوزہ مارلے منٹو اسکیم کے متعلق اپنے مطالبات
پیش کرے۔ اگر زمانۂ جنگ کے برطانوی اخبار نویسوں کے فیشن کی تقلید

کی جائے جو ہر بات کے متعلق بعد میں یہ کہا کرتے تھے کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قباحت نہیں ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قباحت نہیں ہے کہ یہ وفد حسب الحکم" شملہ گیا تھا ......

اس وقت تک مسلمانوں کی مثال اس آئرش قیدی کی سی تھی جس نے جج کے اس سوال پر کہ اس کا کوئی وکیل بھی ہے جو اس کی طرف سے پیروی کرے صاف صاف کہہ دیا کہ نہیں، میں نے وکیل تو نہیں کیا لیکن جیوری میں میرے دوست ہیں" لیکن اب جیوری میں جو مسلمانوں کے دوست تھے انھوں نے آہستہ سے ان کے کان میں کہہ دیا کہ مجرم کو اور لوگوں کی طرح باقاعدہ مشیر قانونی کی ضرورت ہے۔" [۲]

مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے دو پارٹیاں تھیں جن میں انھیں انتخاب کی آزادی تھی۔ ایک انڈین نیشنل کانگریس تھی جو بلا لحاظ مذہب و ملت ہر ایک ہندوستانی کی نمایندگی کا دعویٰ کرتی تھی، دوسری مسلم لیگ تھی جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مسلمانوں کے ایک خاص گروہ کے خصوصی مفادات کی نمایندگی کرنے کے لیے آگے بڑھ رہی تھی۔

اس وقت تک دونوں پارٹیوں کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں تھی۔ علماء نے بحیثیت مجموعی خود کو الگ رکھا تھا۔ اس موقع پر ایک نوجوان ہندوستان کے مشرقی حصے کے افق پر نمودار ہوا اور اس نے علماء کو سیاست میں گھسیٹ لیا۔ یہ ابوالکلام آزاد تھے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے ایک مقتدر عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کہا تھا: "ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلا دیا۔" [۳] آزاد ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ غریب الدیار عہد، ناآشنائے عصر، بیگانۂ خویش، نمک پروردۂ ریش، خرابۂ حسرت کہ موسوم بہ احمد و مدعو بابی الکلام ہے، ۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستیِ عدم سے اس عدمِ ہستی نما میں

وارد ہوا' اور تہمتِ حیات سے متہم..... والد مرحوم نے تاریخی نام
"فیروز بخت" رکھا تھا۔" [۷]

آزاد کے والد ہندوستانی تھے اور ان کی والدہ عرب تھیں۔ ان کے والد مولانا خیرالدین (۱۸۳۱ء - ۱۹۰۸ء) دہلی سے ہجرت کرکے اپنے نانا مولانا منورالدین کے ساتھ غدر کے زمانے میں مکہ چلے گئے تھے۔ خیرالدین نے اپنی تعلیم مکے میں مکمل کی اور وہیں اپنے استاد شیخ محمد طاہر وتری کے خاندان میں شادی کرلی۔ وہ ہندوستان واپس آکر کلکتے میں مقیم ہوگئے۔ اس وقت ابوالکلام کی عمر دو یا تین سال کی تھی۔ آزاد نے اپنی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں مکمل کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں انھوں نے مسلمانوں کے ذہین اور دانش ور طبقے میں اپنے اُردو جرائد کی تحریروں کے ذریعے کافی شہرت حاصل کرلی۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے خود اپنا اردو جریدہ الہلال کلکتے سے جاری کیا۔ یہ ایک "بہت ہی شان دار جریدہ تھا جس کے مضامین ایک نئے، پُر اثر اور حیرت انگیز طور پر زور دار انداز میں لکھے جاتے۔ یہ مصور ہوتا اور ٹائپ کے حروف میں چھپتا۔ اس کا اثر حیرت انگیز تھا خصوصاً اونچے طبقے کے اہلِ علم میں۔ آزاد سیاسی اور مذہبی طور پر انقلاب پسند تھے۔ اس جریدے نے قدامت پسندوں کو بڑا دھچکا پہنچایا اور ایک جنون کی سی کیفیت پیدا کردی۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے مسلمان ان کا ساتھ دینے پر آمادہ تھے۔" [۸] الہلال نے شروع ہی سے برطانوی حکومت کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ بنگال کی حکومت اس پالیسی سے ناخوش تھی اور پریس ایکٹ کے تحت اخبار کے منتظمین سے ۲۰۰۰ (دو ہزار) روپے کی رقم زرِ ضمانت کے طور پر جمع کرالی گئی جو جلد ہی ضبط بھی ہوگئی۔ ۱۰۰۰۰ (دس ہزار) روپے کی مزید ضمانت کا بھی یہی حشر ہوا۔ اسی عرصے میں پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۵ء میں الہلال کی املاک کو ضبط کرکے اخبار کو بند کردیا گیا۔ پانچ ماہ بعد ابوالکلام نے ایک نیا مطبع البلاغ کے نام سے شروع کیا اور اسی نام کا ایک جریدہ نکالا۔ ۱۹۱۶ء میں البلاغ کو حکومتِ بنگال نے بند کردیا اور ابوالکلام آزاد کو ڈیفنس آف انڈیا کے ضابطوں کے تحت کلکتہ سے چلے جانے کا حکم دیا۔ پنجاب، دہلی، یوپی اور بمبئی کی حکومتیں پہلے ہی اپنے یہاں ان کا داخلہ مذکورہ بالا ضابطوں کے تحت ممنوع قرار دے چکی تھیں۔ بہار وہ تنہا صوبہ تھا جہاں وہ جا سکتے تھے اور وہ وہاں کے ایک پہاڑی مقام رانچی چلے گئے۔ مزید

چند ماہ بعد انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دن تک وہاں روک کے رکھا گیا۔ وہ نئے سال کے پہلے دن ۱۹۲۰ء کو رہا کیے گئے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۵ء تک وہ متعدد بار جیل جاتے اور واپس آتے رہے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے دو بار صدر منتخب ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں جب کہ ان کی عمر صرف پینتیس (۳۵) سال تھی' وہ ۱۹۴۰ء میں دوسری بار صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان نے آزاد ہونے کے بعد انھیں کابینہ میں لے لیا گیا اور وہ وزیر تعلیم بنا دیے گئے اور مرتے دم (۲۲ فروری ۱۹۵۸ء) تک اس منصب پر فائز رہے۔[۳]

۲

آزاد کے خاندان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے خصوصاً ان لوگوں نے جن کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنی زندگیوں کا خاصہ حصہ ان (آزاد) کے ساتھ گزارا ہے۔ لیکن اس کے باوجود آزاد کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی گمنامی کے پردے میں چھپی ہوئی ہے۔ خود آزاد نے اپنے اور اپنے خاندان کے بارے میں بہت کم لکھا ہے۔ ۱۹۱۶ء میں جب انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا تو ان کے ایک پرستار مرزا فضل الدین احمد نے انھیں اپنی سوانح عمری لکھنے کی ترغیب دلائی مگر آزاد راضی نہ ہوئے۔ فضل الدین اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ ان سے وعدہ کر لیا گیا کہ ہر ہفتے انھیں کچھ نہ کچھ دیا جاتا رہے گا۔ وہ 'کچھ نہ کچھ' وہ نہ تھا جس کی مرزا فضل الدین کو طلب تھی اس لیے وہ خود رانچی آئے اور اپنے ساتھ پندرہ (۱۵) سوالات کا ایک سیٹ لائے جس میں آزاد کی زندگی کا ہر پہلو آجاتا۔ لیکن مولانا آزاد نے خود کو شاعرانہ رمز و کنایے کے پردے میں چھپایا اور خود کو ایسا روحانی مبہم جو بنا کر پیش کیا کہ ان کی طبعی زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔[۴] ناشر بہر حال اس طرح اس الجھن سے نکلنے میں کامیاب ہوئے کہ خود مولانا آزاد کے قلم سے 'کچھ نہ کچھ' (تذکرہ کے عنوان سے چھپ گیا) تحریر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر یہ سب کچھ تھا مگر سوانح عمری نہ تھی۔

انگریزی میں آزاد کی پہلی سوانح عمری کانگریس پارٹی میں ان کے ایک رفیق کار مہادیو ڈیسائی نے لکھی۔ انھوں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد ۱۹۴۰ء میں مولانا کو مغربی ممالک کے لوگوں سے روشناس کرانے کے لیے لکھی جو مولانا کے بارے میں جاننا چاہتے تھے کیوں کہ وہ انڈین

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔[۹] کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خاندانی زندگی سے بحث کر
ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہ
اس نام کی دوسری کتاب بھی، جو اے۔ بی۔ راجپوت (اللہ بخش راجپوت) نے ۱۹۴۶ء میں لکھی،
کم و بیش اسی قسم کی ہے۔[۱۰]

مولانا آزاد پر کئی کتابیں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کہ
یہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔[۱۱] لیکن ان میں سے کوئی بھی آ
کی ابتدائی زندگی کی تصویر، سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے، نہیں دیتا ہے۔
ملیح آبادی نے بقول خود، مولانا کی رفاقت میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں ۔
مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، ملیح آبادی کے قول کے مطا
آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں املا کرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر
تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدیرانہ تصر
بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔[۱۲] یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں
کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے املا کرایا تھا ا
ہمارے درمیان اس امر (املا کرانے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ با این ہمہ ہم اس کتا
کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے
بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب ذکر آزاد ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے
ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۷ء تک کی یادداشتیں ہیں، جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے سا
کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مو
کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قا
کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغام کلکتہ کے نائب مدیر
حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء :

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کرکے سرکاری عربی سہ ماہی جریدے ثقافۃ الہند کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریدہ آزاد کی سفارش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات مہیا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ ملیح آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کرلیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود اُن کا بھی انتقال ہوگیا۔

عبدالرزاق ملیح آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکرِ آزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہمیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہوکر شائع ہوئی۔ ان کے ایک دوسرے رفیقِ کار ہمایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم ملیح آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اُردو میں املا کرائی تھی اور ہمایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہمایوں کبیر کہتے ہیں:

> "اس کا مطلب درحقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اُردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہرحال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔"[۱۳]

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

> "وہ (آزاد) ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔"[۱۴]

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کرسکے جسے آزاد نے آخری طور پر منظور کرلیا تھا۔ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔[۹] کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خاندانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی، جو اے۔ بی۔ راجپوت (اللہ بخش راجپوت) نے ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے۔[۱۰]

مولانا آزاد پر کئی کتابیں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔[۱۱] لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر، سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے، نہیں دیتا ہے۔

ملیح آبادی نے بقول خود، مولانا کی رفاقت میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب 'آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی'، ملیح آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں املا کرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدیرانہ تصرف بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔[۱۲] یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں املا کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے املا کرایا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (املا کرانے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ بہ این ہمہ ہم اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب 'ذکر آزاد' ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۴ء تک کی یادداشتیں ہیں، جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے 'پیغام' کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری عربی سہ ماہی جریدے ثقافۃ الہند کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریدہ آزاد کی سفارش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات مہیا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ ملیح آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود اُن کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبدالرزاق ملیح آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکر آزاد کا جائزہ لینے سے پہلے ہمیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئی۔ ان کے ایک دوسرے رفیقِ کار ہمایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم ملیح آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اُردو میں املا کرائی تھی اور ہمایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہمایوں کبیر کہتے ہیں:

"اس کا مطلب درحقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اُردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہر حال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔" [۱۳]

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

"وہ (آزاد) ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔" [۱۴]

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے 'آخری طور پر منظور کر لیا تھا'۔ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

کہتے ہیں :

"آخر میں انھوں (آزاد) نے ایک پہلی جلد لکھنے کی ہامی بھر لی تھی جو ان کی ابتدائی زندگی پر حاوی ہوتی اور اس کہانی کو ۱۹۲۰ء تک لے آتی۔ انھوں نے واقعتاً ایک خاکہ منظور بھی کر لیا تھا جو ان کی اپنی خواہش کے مطابق اس جلد میں اس کے پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ ان کا ارادہ ایک تیسری جلد لکھنے کا بھی تھا جو ۱۹۴۸ء کے آگے کے واقعات سے بحث کرتا۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ یہ جلدیں اب کبھی نہیں لکھی جائیں گی۔"[۱۵]

لیکن ہم اس حد تک محروم نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال ہو سکتا ہے۔ اگر ملیح آبادی کا یہ بیان مان لیا جائے کہ آزاد کی کہانی واقعی مولانا آزاد نے املا کرائی تھی تب یہ کتاب کبیر کی مرتب کردہ کتاب کی کمی کو پورا کرتی ہے کیوں کہ یہ اس دور پر حاوی ہے جس کے بارے میں مولانا نے انڈیا ونس فریڈم کی پہلی جلد کے طور پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ کبیر اور ملیح آبادی کی کتابوں میں نمایاں فرق یہ ہے: کبیر کی کتاب کو' جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے' مولانا نے آخری طور پر منظوری دے دی تھی اور موخر الذکر کی کتاب کا وجود خود مولانا آزاد کے لیے بھی تقریباً چالیس سال تک راز ہی رہا۔ ملیح آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے ہر ممکن تدبیر سے مولانا کو یہ یاد آنے نہ دیا کہ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں کیا املا کرایا تھا۔ یہ اس لیے تھا کہ جیسا کہ ملیح آبادی خود کہتے ہیں:

"اگر مولانا کو یاد آجاتا تو وہ مسودے کو نظر ثانی کے لیے لے لیتے اور پھر وہ ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا جیسے کہ ان کے بہت سے دوسرے مسودے غائب ہو گئے۔"[۱۶]

ملیح آبادی کا یہ خوف کہ اگر مسودہ آزاد کو دے دیا گیا تو وہ ہاتھ سے جاتا رہے گا حقیقی تجربے پر مبنی تھا۔ ملیح آبادی سے اس کتاب (آزاد کی کہانی) کا املا کراتے وقت انھوں نے کتاب کا ایک باب نظر ثانی کے لیے لے لیا تھا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ اس باب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد کے ایک 'معاشقے' کے بارے میں تھا۔[۱۷]

ظاہر بات ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ آزاد کو کس سے عشق ہو گیا تھا لیکن ملیح آبادی کہتے ہیں کہ جب آزاد اپنی سوانح عمری انھیں املا کرا رہے تھے تو انھوں نے انھیں (آزاد کو) اپنی زندگی کے اس باب پر سے بھی پردہ اٹھانے پر آمادہ کر لیا تھا۔ شروع میں آزاد کو ہچکچاہٹ تھی مگر بالآخر وہ اس پر راضی ہو گئے اور ایک پورا باب اس معاملے سے متعلق املا کرایا۔ اگلے دن انھوں نے وہ باب نظرِ ثانی کے لیے لے لیا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ محض اسی سبب سے ملیح آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے آزاد کی کہانی کو اُس وقت تک چھپائے رکھا جب تک کہ آزاد زندہ رہے۔[۱۹]

۴

جہاں تک آزاد کے حسب نسب کا تعلق ہے، آزاد کی کہانی اس موضوع پر ساری دوسری کتابوں کی طرح آزاد کے تذکرہ کی پیروی کرتی نظر آتی ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور کے ایک صوفی عالم شیخ جمال الدین جو بہلول دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آزاد کے اجداد میں سے تھے۔ بہلول کے بعد چند اور نام گنانے کے بعد ملیح آبادی ایک کسی مولانا منور الدین سے قاری کو متعارف کراتے ہیں اور انھیں آزاد کے پرنانا بتاتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ قاضی سراج الدین کے بیٹے تھے جو پنجاب کے قاضی القضاۃ تھے۔ منور الدین کہیں ۱۷۰۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے۔ جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو دہلی جا کر شاہ عبدالعزیزؒ پسر شاہ ولی اللہؒ سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے والد قاضی سراج الدین نے انھیں تعلیم کی غرض سے اپنے وطن قصبہ قصور (جو اب پاکستان میں ہے) کو چھوڑ جانے کی اجازت نہ دی کیوں کہ وہ اپنے لڑکے کی گھر پر تعلیم کے لیے مشہور علما کی خدمات بطور اساتذہ حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن ایک دن لڑکا غائب ہو گیا، وہ دہلی روانہ ہو چکا تھا۔ بہت سی پریشانیوں سے گزر کر وہ ۱۷۲۳ء میں دہلی پہنچے مگر اپنے باپ کو اپنا پتہ نشان کچھ نہ دیا۔ ۱۷۰۹ء کے قریب انھوں نے اپنے والد کے انتقال کے بارے میں سُنا۔ وہ گھر واپس ہوئے اور اپنے خاندان کو لے کر دہلی چلے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔

مولانا منور الدین نے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنا ایک مدرسہ خود قائم کر لیا اور تدریس شروع کر دی۔ رفتہ رفتہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت کے رکن المدرسین کے عہدے پر

فائز ہو گئے۔ اس سلسلے میں آزاد کہتے ہیں :

"وہ مغلیہ دور کے آخری چند رکن المدرسین میں سے تھے۔ یہ منصب سب سے پہلے شاہجہاں کے دور میں وجود میں آیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں تعلیم و تعلّم کی ترقی کے سلسلے کی سرگرمیوں کی نگرانی کی جائے۔ اس منصب کے فرائض میں تعلیمی اغراض کے لیے عطیات اور اوقاف کا نظم اور طلبا اور اساتذہ کو وظیفے دینا شامل تھا۔ اور اس کا موازنہ موجودہ دور کے ڈائرکٹر تعلیمات کے عہدے سے کیا جاسکتا ہے۔ مغل سلطنت کا اس وقت زوال ہو چکا تھا مگر یہ بڑے بڑے عہدے برقرار رکھے گئے تھے۔"[19]

آزاد نے خود کہیں بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا کہ مولانا منورالدین کب رکن المدرسین مقرر کیے گئے۔ بہرحال کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملیح آبادی سے کہا تھا کہ وہ شاہ عالم ثانی کے دورِ حکومت کے خاتمے کے قریب تعینات کیے گئے تھے۔[20] یہ واضح طور پر غلط ہے کیونکہ شاہ عالم ثانی کی حکومت ۱۸۰۶ء میں ختم ہوگئی جب سولہ سالہ منورالدین ابھی طالب علم تھے۔

آزاد کے پرنانا مولانا منورالدین کی تصویر کی جگہ جگہ تنصیب اُن کو اُٹھا کر اس دَور کے نامور علما، کی سطح پر لے جانے کی ایک سوچی سمجھی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ملیح آبادی نے مولانا منورالدین کے ممتاز تلامذہ میں مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں :

مولانا محبوب علی غدر سے قبل کی دہلی کے مشہور علمار میں سے ہیں۔ مولانا فضل امام خیر آبادی، مولانا فضل رسول بدایونی اور گوپا مئو کے مولانا محمد علی صاحب کشاف الاصطلاحات الفنون۔[21] مگر درحقیقت ان علمار میں سے کوئی بھی کسی طرح مولانا منورالدین کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے۔ مولانا محبوب علی (۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء — ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء)، مولانا منورالدین (۱۷۸۷ء — ۱۸۵۷ء) سے دو سال بڑے تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم شاہ عبدالعزیز رح کے خانوادے کے نامور علمار کی نگرانی میں مکمل کی تھی۔[22] اسی طرح مولانا فضل امام بھی ان کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ جس وقت کہ مولانا منورالدین دہلی میں ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے، وہ مفتی (اور بعد میں

ایسٹ انڈیا کمپنی نے مقرر کردہ دہلی کے صدر الصدور یعنی چیف جج) تھے۔ مولانا فضل امام کا ۱۸۲۹ء میں پختہ عمر میں انتقال ہوا جب کہ اس وقت مولانا منورالدین کی عمر بمشکل بیالیس سال رہی ہوگی۔[۲۳] تیسرے شاگرد مولانا فضل رسول بدایونی (۱۷۸۹ء - ۱۸۷۲ء) کی تعلیم دہلی میں ہوئی ہی نہیں۔ وہ مدرسۂ نظامیہ فرنگی محل لکھنؤ کے فارغ التحصیل تھے۔[۲۴] اس فہرست کا آخری نام، یعنی صاحب کشاف — کو مولانا منورالدین کے تلامذہ کی فہرست میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ (مصنف، صاحب کشاف . . .) کا نام محمد علا بن شیخ علی تھا نہ کہ محمد علی جیسا کہ ملیح آبادی نے لکھا ہے۔ یہ تھانہ بھون کے رہنے والے تھے جو دہلی کے قریبی ضلع مظفر نگر کا ایک قصبہ ہے (لکھنؤ کے قریب کے قصبہ گوپامؤ کے نہیں) ان کی چار جلدوں پر مشتمل دائرۃ المعارف کے انداز کی تصنیف کشاف . . . ۱۱۵۸ھ / ۱۷۴۵ء میں لکھی گئی تھی (مولانا منورالدین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے) اور پہلی بار ۱۸۴۸ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی۔[۲۵]

مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین (۱۸۳۱ء - ۱۹۰۸ء) سے متعلق سوانحی حالات جو معترضے کے مطابق ہمیں مولانا آزاد نے مہیا کیے ہیں، فرق اور غلطیوں سے پاک نہیں ہیں۔ خیرالدین اپنے والد شیخ محمد ہادی کی وفات کے وقت بہت کم عمر تھے۔ اس کے بعد انھیں ان کے نانا مولانا منورالدین نے پالا۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق آزاد کے والد کی تعلیم وقت کے نامور ترین علماء کے ذریعے مکمل ہوئی۔ مثال کے طور پر مولانا فضل امام (فلسفے اور منطق میں)، دہلی کے مولانا رشیدالدین جو فن منطق پر ایک کتاب رشیدیہ کے مصنف ہیں اور مولانا (محمد) یعقوب (حدیث میں)۔[۲۶]

یہ تینوں حضرات اپنے مضامین میں سند کا درجہ رکھتے تھے مگر یہ ناممکن ہے کہ مولانا خیرالدین کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہو۔ مولانا فضل امام ۱۸۲۹ء میں مولانا خیرالدین کے پیدا ہونے سے دو سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ مولانا رشیدالدین ۱۸۳۳ء ہی میں انتقال کر چکے تھے جب مولانا خیرالدین دو سال کے بچے رہے ہوں گے (یہاں یہ امر بھی قابلِ تذکرہ ہے کہ کتاب رشیدیہ ان عالم کی تصنیف نہیں ہے۔ اس کے مصنف ایک دوسرے عالم عبدالرشید جونپوری (متوفی: ۱۶۷۲ء) تھے۔[۲۷] مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے تھے (اس وقت مولانا خیرالدین کی عمر دس سال بھی نہ ہوگی) اور وہاں ۱۸۶۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ مولانا خیرالدین بھی ۱۸۵۷ء میں مکہ ہجرت کر گئے۔ اس طرح صرف انہی مؤخر الذکر عالم سے مولانا خیرالدین نے مکہ کے قیام کے

دوران استفادہ کیا ہو، اس کا امکان ہو سکتا ہے۔

لگ بھگ غدر کے زمانے میں مولانا منورالدین نے ہندوستان سے ہجرت کر کے مکہ جانا طے کیا۔ مولانا خیرالدین ان کے ساتھ گئے۔ دہلی سے مکے تک ان کے سفر کے حالات جو ملیح آبادی نے بیان کیے ہیں وہ ہمایوں کبیر کے بیان کردہ انڈیا ونس فریڈم کے بیانات سے بالکل مختلف ہیں۔ ملیح آبادی کے بیان کے مطابق مولانا منورالدین ۱۸۴۹ء میں دہلی سے روانہ ہوئے اور بھوپال اور بمبئی جیسے مقامات پر ٹھہرتے ہوئے ۱۸۵۲ء میں مکہ پہنچ گئے۔ جہاں ۱۸۵۷ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔[۲۸] جب کہ انڈیا ونس فریڈم کے مطابق آزاد نے کہا تھا:

"غدر کے دو سال پہلے مولانا منورالدین نے ہندوستان کے حالات سے دل برداشتہ ہوکر مکہ کی طرف ہجرت کرنا طے کیا۔ جب بھوپال پہنچے تو نواب سکندر جہاں بیگم نے انھیں وہاں روک لیا۔ ابھی وہ بھوپال ہی میں تھے کہ غدر شروع ہوگیا اور دو سال تک وہ وہاں سے روانہ نہ ہوسکے۔ وہ بمبئی پہنچے مگر مکہ نہ جاسکے اور موت نے ان کو وہیں آلیا۔"[۲۹]

بہر حال اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے کہ مولانا نورالدین کا کب اور کہاں انتقال ہوا۔ بہر صورت یہ خاندان ہجرت کر کے مکہ گیا اور وہیں آباد ہوگیا۔ مولانا خیرالدین نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اپنی تعلیم وہیں مکمل کی اور وہیں وتری خاندان میں شادی کرلی۔ تھوڑے دنوں بعد وہ مملکتِ عثمانیہ کے شہری بن گئے کیونکہ وہ مکے میں اپنا مکان بنانا چاہتے تھے اور سلطنتِ عثمانیہ کا شہری نہ ہونے کی صورت میں اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔[۳۰] اپنے قیام حجاز کے دوران وہ قسطنطنیہ گئے اور وہاں دو سال قیام کیا۔ سلطانِ ترکی نے انھیں پنشن عطا کی (جو علماء کو دی جاتی تھی)۔ وہ جلد ہی قسطنطنیہ کے علماء کے حلقے میں معروف ہوگئے اور انھوں نے مذہبی مباحث میں حصہ لینا شروع کیا۔ انھوں نے ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے پر ایک کتاب بھی لکھی (جس کا نام آزاد کی کہانی ..... میں نہیں دیا گیا ہے) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین موحد تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑی محنت سے یہ ثابت کیا تھا کہ ابوطالب، نبی اکرم صلعم کے چچا مسلمان تھے۔[۳۱]

اپنے قیام قسطنطنیہ اور شام، مصر اور عراق کی زیارت کر کے مولانا خیرالدین مکے لوٹ آئے۔

مکہ واپسی کے بعد علماء مکہ نے ان سے ہندوستان کے (نام نہاد) وہابیوں کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ انھوں نے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جو دس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کا پورا نام معلوم نہ ہوسکا۔ ملیح آبادی نے ایک نامکمل نام دیا ہے: "نجم ... الرجم الشیاطین" آزاد کی انڈیا ونس فریڈم میں اس کتاب کا ایک حوالہ ہے، لیکن وہاں بھی کتاب کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ حوالہ صرف اتنا بتاتا ہے: "میرے والد اپنی عربی زبان کی ایک تصنیف کی بدولت جو دس جلدوں میں مصر میں شائع ہوئی، سارے عالم اسلام میں معروف ہوگئے۔" ۴۲

راقم السطور کو مولانا خیرالدین کے سلسلے میں کوئی حوالہ معجم المولفین مرتبہ: کحالہ یا الاعلام مرتبہ: زرکلی، یا معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ مرتبہ: سرکیس، میں سے کسی کتاب میں نہیں ملا، اگرچہ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ عرب اور غیر عرب سارے ہی مصنفین کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں، جن کی تصنیفات اور تالیفات عربی زبان میں شائع ہوئیں۔ صرف ایک فہرست میں ایک کتاب کے بارے میں کچھ حوالہ ملتا ہے جو وہی کتاب معلوم ہوتی ہے جو مولانا خیرالدین کی تصنیف بتائی جاتی ہے اور پیغمبر اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے مذہبی عقائد کے بارے میں ہے۔ ۴۳

ہم نے آزاد کے خاندانی پس منظر کی تحقیق میں بہت وقت صرف کردیا۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ آزاد کے خاندان کے بارے میں ان لوگوں کے بیانات میں اس قدر اختلافات کیوں ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک طویل عرصے تک آزاد کی معیت سے بہرہ ور رہے۔ یہ سچ ہے کہ جو کچھ ملیح آبادی نے آزاد کے خاندان کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے آزاد کی زندگی میں شائع نہیں ہوسکا۔ لیکن محض اس سبب سے ہم اس کتاب سے صرفِ نظر نہیں کرسکتے۔ اس کے برعکس ملیح آبادی کی کتاب آزاد کی کہانی ... کافی اہم ہے کیوں کہ یہ آزاد کے خاندان کے بارے میں اس نسل کی بنی تصویر میں رنگ بھرنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے جس کی عکاسی آزاد نے خود اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ وہ جسے انڈیا ونس فریڈم میں انھوں نے املا کراکر بعد میں خود منظوری دی تھی۔ آزاد نے ہمایوں کبیر کو بتایا تھا کہ ان کے والد ساری اسلامی دنیا میں معروف تھے اور ان کے پردادا مولانا منورالدین ہندوستان کے ایسے ممتاز اور سربرآوردہ عالم تھے کہ انھیں مغل حکمراں نے معافی کی اراضیات، اوقاف اور طلبا اور اساتذہ کو پنشن دینے کے انتظام پر مامور کیا تھا۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر یہ بات ناقابل تصور ہے

ہے کہ ان کے نام ان تذکروں میں نہ آتے جو ان کے ہمعصروں کے مرتب کردہ تھے اور مشہور علمائے ہند کے نام محفوظ رکھنے کے لیے لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا منور الدین کا نام تراجم الفضلا مرتبہ مولانا فضل امام (متوفی ۱۸۲۹ء) کے ہاں ملتا ہے نہ وقائع عبدالقادر خانی مرتبہ مولوی عبدالقادر خاں رامپوری (۱۷۸۰ء—۱۸۴۹ء) میں۔ نہ سید احمد خاں (۱۸۱۷ء—۱۸۹۸ء) کی کتاب آثار الصنادید کے ایک باب 'تذکرہ اہل دہلی' میں۔ اسی طرح آزاد کے والد مولانا خیرالدین کا ذکر نہ تو تذکرہ علمائے ہند مرتبہ: رحمان علی (۱۸۳۸ء — ۱۹۰۷ء) جیسے ہندوستانی ذرائع تحقیق میں ملتا ہے نہ عربی کے حوالہ جاتی ماخذ میں۔[۴۴]

ابوالکلام وہ انسان ہیں جنھوں نے کبھی پہلے ان لوگوں پر تنقید کی تھی جو عادتاً اپنے نسب کے معاملے میں لاف زنی کرتے تھے۔ اپنی مشہور کتاب تذکرہ کے ابتدائی صفحات میں انھوں نے کہا تھا:

> "تین مختلف سلسلے ہیں جو میرے خاندان میں جمع ہوئے ہیں؛ اور ان میں سے ہر سلسلہ، سلسلۂ علم وارشاد ہے؛ اگر خاندان کوئی فخر و شرف کی چیز ہے، تو یہ واقعات کچھ نہ کچھ وزن ضرور رکھتے ہیں اور اگر چاہوں تو اس قسم کے الفاظ بول سکتا ہوں، جو غرورِ نسب وخاندان کے استخوان فروشوں نے اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن میں نے شرطیہ جملہ استعمال کیا۔ اس لیے کہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور الحمدللہ اس تمام مدتِ عمر میں جو گزر چکی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فروشی کی دکان آراستہ کر کے نقدِ عزت وشرف کی جستجو کی جائے۔"[۴۵]

یہ ان کا دعویٰ ہے لیکن ہم جو کچھ اوپر دیکھ چکے ہیں وہ اس دعوے کی توثیق نہیں کرتا۔ تاہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد ان سب باتوں سے بے خبر تھے جو ان کے ابتدائی سوانح نگار ان کے خاندان کے بارے میں لکھ رہے تھے۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد آزاد پندرہ سال تک زندہ رہے۔ لیکن انھوں نے لوگوں کو ان سب باتوں پر یقین کرنے دیا جو ان کے سوانح نگار لکھ رہے تھے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے ابتدائی سوانح نگار جیسے مہادیو ڈیسائی یا اے۔ بی۔ راجپوت میں سے کسی نے بھی ان کے بزرگوں کے بارے میں اتنی تفصیلات نہیں دی ہیں جتنی عبدالرزاق ملیح آبادی نے دیں، تاہم انھوں نے ان

کے جانب ان کی بہت تعریف کی ہے۔

اس سلسلے میں آزاد کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں ایک بہت ہی دلچسپ بات ہے۔ مہادیو ڈیسائی نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۹۰۰ء میں آزاد کے والد نے جامعہ الازہر میں اعلیٰ تعلیم کی غرض سے انھیں اپنے خرچ پر مصر بھیجا تھا۔[39] اس وقت سے اس بیان کو آزاد کے بارے میں لکھنے والے ہر شخص نے دہرایا ہے۔ دوسری طرف اس بیان کی بعض دوسرے لوگوں نے تردید کی اور یہ دعویٰ کیا کہ آزاد کبھی الازہر نہیں گئے۔ یہ اختلاف آزاد کی زندگی میں جاری رہا لیکن انھوں نے کبھی ڈیسائی کے اس بیان کی نہ توثیق کی اور نہ تردید۔ ان کی خاموشی کی بدولت یہ بات مان لی گئی کہ انھوں نے الازہر میں تعلیم حاصل کی ہے مگر آزاد اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ غلط بیانی ہے۔ ان کی موت کے بعد شائع ہونے والی کتاب انڈیا ونس فریڈم میں یہ بات پہلی بار ظاہر ہوئی کہ ڈیسائی کو آزاد کے اس بیان کے سلسلے میں کہ وہ ایک دفعہ الازہر گئے تھے غلط فہمی ہوئی تھی۔[40] اس وقت تک ان کے قریب ترین احباب اس خیال پر جمے رہے تھے کہ آزاد نے الازہر میں تعلیم پائی ہے۔ یہ بات اس حد تک مشہور ہوئی تھی کہ ایک بار ایک سرکاری قرارداد میں جو ہندوستانی پارلیمنٹ میں آزاد کی وفات کے بعد ان کی یاد میں پاس ہوئی یہ غلطی دہرائی گئی تھی۔ اگلے روز جب جواہر لال نہرو نے پارلیمنٹ کے سامنے تقریر کی تو انھوں نے اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا:

> "ایک بات جس کا ذکر یہاں مناسب ہوگا مولانا آزاد کی زندگی اور تعلیم کے بارے میں ایک عجیب غلطی ہے جس کا میں خود بھی مجرم رہا ہوں۔ آج صبح بھی مولانا آزاد کے بارے میں ایک تجویز اخباروں میں تھی۔ وہ غلطی یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ میں نے کبھی کبھی کہا ہے۔ کہ وہ تعلیم کی غرض سے جامعہ الازہر گئے تھے۔ انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ یہ ایک عام طور پر پھیلی ہوئی غلطی کے عرصۂ دراز تک چلتے رہنے کا غیر معمولی واقعہ ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، میرا اپنا بھی یہی خیال تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو میں نے آج صبح اخباروں میں شائع ہونے والی تجویز کی تصحیح کردی ہوتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کبھی بھی جامعہ الازہر

میں تعلیم حاصل نہیں کی۔"[۳۸]

یہ بالکل واضح بات ہے کہ آزاد نے خاموشی اختیار کر کے لوگوں کے اس بات پر یقین کر لینے میں مدد کی کہ ان کی تعلیم جامعہ الازہر میں ہوئی تھی جس کے فارغ التحصیل علما رکھے جاتے ہیں۔ مزید برآں وہ براہ راست یہ تاثر دینے کے لیے ذمے دار تھے کہ ان کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کے افراد اپنے وقت کے مشہور و معروف علما رہے۔ آزاد نے ایسا کیوں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ مگر ہم اس سوال کو اس وقت تک التوا میں رکھیں گے جب تک کہ ہمیں آزاد کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہ ہو جائیں۔

۴

یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد کا بچپن کب ختم ہوا اور وہ بلوغ کو کب پہنچے۔ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے دور کے کئی اُردو جرائد میں اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستان کے مسلم دانشور طبقے سے متعارف ہو چکے تھے۔ وہ کبھی مدرسے نہیں گئے نہ کسی کالج یا یونیورسٹی میں وقت گزارا۔ ان کی تمام تر تعلیم گھر پر ہوئی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں:

> "میرے والد قدیم طریقوں کو پسند کرنے والے انسان تھے۔ انھیں مغربی طرز کی تعلیم پر بالکل اعتماد نہ تھا اور انھوں نے مجھے کبھی جدید تعلیم دلانے کا خیال بھی نہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جدید تعلیم غارت گر ایمان ثابت ہوگی اور میری تعلیم کا انتظام قدیم روایتی طریقے پر کیا۔ . . . بلاشبہ کلکتہ کا مدرسہ موجود تھا لیکن میرے والد کی رائے اس کے بارے میں کچھ اچھی نہ تھی۔ ابتدا میں انھوں نے مجھے خود تعلیم دی۔ بعد میں انھوں نے مختلف اساتذہ مختلف مضامین پڑھانے کے لیے متعین کر دیے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں ہر میدانِ علم کے اعلیٰ ترین اساتذہ سے تحصیل علم کروں۔"[۳۹]

اس طرح آزاد نے اعلیٰ تعلیم کا روایتی نصاب جو عام طور پر بیس یا پچیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچتا تھا، سولہ سال کی عمر میں مکمل کر لیا۔ اپنے والد کے علم کے بغیر آزاد نے سید احمد خاں کی تصانیف

کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ سید احمد کے خیالات نے انھیں اس حد تک متاثر کیا کہ انھوں نے جدید سائنس، فلسفے اور ادب کے تکمیل علم کے بغیر اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھا۔ یہ بات ان کے والد کی نظر میں انتہائی قابلِ اعتراض تھی اس لیے انھوں نے انگریزی بھی ان کے علم کے بغیر ہی سیکھنی شروع کر دی۔ کسی شخص محمد یوسف جعفری نے انھیں انگریزی حروف تہجی سے آشنا کرا دیا اور انھیں انگریزی زبان کے قواعد کی ایک ابتدائی کتاب دے دی۔ آزاد کہتے ہیں،

"جیسے ہی مجھے اس زبان کا تھوڑا سا علم ہو گیا میں نے انجیل پڑھنی شروع کر دی۔ میں نے انجیل کے عربی، فارسی اور اردو تراجم اپنے سامنے رکھے اور انھیں اصل کے ساتھ ساتھ پڑھتا گیا۔ اس سے مجھے متن کی تفہیم میں کافی مدد ملی۔ میں نے لغت کی مدد سے انگریزی اخبار بھی پڑھنے شروع کر دیے۔ اس طرح میں نے انگریزی کی کتابیں پڑھنے کے لیے کافی معلومات حاصل کر لیں اور خاص طور پر خود کو تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔"[۴۰]

اس غیر نصابی مطالعے اور خصوصاً سید احمد کی کتابوں کے مطالعے کے نتیجے میں آزاد ایک ذہنی بحران میں مبتلا ہو گئے۔ وہ ایک بہت ہی کٹر مذہبی روایات کے حامل خاندان میں پیدا ہوئے اور پلے بڑھے تھے جہاں روایتی زندگی کی ساری مروجہ رسوم بغیر چون و چرا کے تسلیم کی جاتی تھیں اور اہل خاندان کو دین داری اور شریعت کے طریقوں سے انحراف مطلق پسند نہ تھا۔[۴۱]

ان کی بے چینی اس وقت اور زیادہ ظاہر ہونے لگی جب انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات کے مظاہرے دیکھے۔ اس سے ان کے سامنے نتیجے کے طور پر یہ سوال ابھر کر سامنے آیا: اگر مذہب کسی عالمی صداقت کا مظہر ہے تو پھر مختلف مذاہب پر ایمان رکھنے والے لوگوں میں آپس میں اس قدر اختلافات اور تنازعے کیوں ہیں؟ کیوں ایسا ہے کہ ہر مذہب صرف اپنی صداقت اور حقانیت پر اصرار کرے اور دوسرے تمام مذاہب کو باطل سمجھ کر انھیں مردود قرار دے؟[۴۲] ان سادہ سے سوالات نے آزاد کو بالآخر ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں انھوں نے گھر والوں کی عائد کردہ ساری حدود اور پابندیاں توڑ دیں۔ وہ کہتے ہیں: "میں نے سارے رسمی علائق

خود کو آزاد کیا اور طے کر لیا کہ میں خود اپنی راہ متعین کروں گا۔ یہ اسی وقت کی بات ہے جب میں نے قلمی نام آزاد اختیار کیا یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میں اب ورثے میں ملے ہوئے عقائد کا پابند نہیں رہا۔[۴۳] لیکن اس سب سے وہ لوگ بے خبر تھے جو انھیں روز دیکھتے، کیوں کہ یہ ایک اندرونی کش مکش تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

"میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسق! یہی منزل میری آخری مایوسی کی منزل تھی، اور اسی کے بعد اچانک امید کی روشنی میرے سامنے چمکی۔ میں جس طرح اس ہاتھ کو نہیں بتلا سکتا، جس نے مجھے اندھیاری میں ڈھکیلا۔ اسی طرح میں اس ہاتھ کے لیے بھی کچھ نہیں کہہ سکتا، جس نے اچانک مجھے اُجالے میں پہنچا دیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ روشنی نمودار ہوئی، اور نو برس خاک چھاننے کے بعد میں نے اپنی منزلِ مقصود خود اپنے ہی پاس موجود پائی۔ تمام شکوک دور ہو گئے۔ تمام دھوکے مٹ گئے۔ جس یقین اور اطمینان کی تلاش تھی، وہ مجھے حاصل ہو گیا۔"[۴۴]

آزاد روحانی کش مکش میں بائیس سال کی عمر تک مبتلا رہے لیکن اس بحرانی دور میں بھی مشہور مسلمان اہلِ علم اور علما ان کی تعریف کرتے رہے۔ آزاد اپنے ہمعصر مسلمان اہلِ علم اور علما میں سب سے کم عمر تھے۔ ان کی عمر اور کمالاتِ ذہنی کی عدم مطابقت ہمیشہ محیر العقول معاملہ بنی رہی۔ مسز سروجنی نائیڈو، انگریزی زبان کی ایک مشہور شاعرہ اور کانگریس میں آزاد کی ایک رفیق کار نے جب یہ بات کہی تھی تو وہ بہت صحیح تھی۔ 'مولانا کی عمر کی بات نہ کیجیے وہ پیدا ہوئے ہیں تو ان کی عمر پچاس کی تھی۔'[۴۵]

اس وقت جب کہ آزاد دین کے سلسلے میں ایک ذہنی بحران میں مبتلا تھے، ان کی سیاسی فکر بھی ایک ہلچل اور اضطراب کا شکار تھی۔ وہ اپنے ملک کو غیر ملکیوں سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا 'سیمابی قلب'، کانگریس کی تحریک سے مطمئن نہ تھا جو برطانیہ سے نجات حاصل کرنے کی ایک سست

بقار تدبیر تھی۔ نہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہو سکتے تھے جس کا مقصد غیر یقینی تھا۔ اس طرح آزاد جو ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے تھے جہاں ہر روایت کو بے چون و چرا قبول کیا جانا ضروری تھا سیاست میں اس قدر انقلابی ہو گئے کہ انھوں نے خود کو بنگال کے انقلابی (ہندو) قائدین میں سے ایک سے وابستہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ آزاد انقلابیوں کی سرگرمیوں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے واقعی اس جماعت کی رکنیت اختیار کر لی۔ یہ ان کے لیے ایک مشکل کام تھا اس لیے کہ انقلابی بلا استثنا سب ہندو تھے اور بڑے سرگرم مسلم مخالف بھی۔ کیوں کہ مسلمان عموماً عملی سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، انقلابی ہندو انھیں اپنی راہ کی رکاوٹ کا خیال کرتے تھے۔ آزاد کے لیے یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ سارے مسلمان رجعت پسند نہیں ہوتے۔ بہرحال وہ انھیں یہ احساس دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ:

"ہندوستان کے مسلمان بھی سیاسی جدوجہد میں شریک ہو جائیں گے اگر ہم ان کے درمیان کام کریں اور انھیں اپنا دوست بنالیں۔ میں نے یہ بات بھی ان کو سمجھائی کہ مسلمانوں کی سرگرم مخالفت یا بے اعتنائی بھی سیاسی آزادی کی راہ میں بہت دشواری پیدا کر دے گی۔ اس لیے ہمیں اس گروہ کی حمایت اور دوستی حاصل کرنی چاہیے۔"[۱۰۹]

یہ انہی دنوں کی بات ہے کہ آزاد کو ملک سے باہر جانے کا موقع ملا۔ انھوں نے عراق، مصر، شام اور ترکی کا دورہ کیا۔ وہ یورپ کا دورہ کرنا چاہتے تھے اور انگلینڈ کو بھی دیکھنے کے خواہش مند تھے مگر انھیں فرانس سے واپس آنا پڑا جہاں پہنچنے پر انھیں اپنے والد کی علالت کی خبر ملی۔ بیرون ملک اپنے قیام کے دوران انھیں ترکی، ایران اور مصر کے بہت سے انقلابی نوجوانوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے ان سے قریبی ربط پیدا کر لیا اور ہندوستان آنے کے بعد بھی اسے بذریعہ مراسلت برقرار رکھا۔ ان سے ملاقاتوں کے ذریعے آزاد کو اپنے سیاسی عقائد کی صحت کی توثیق ہوئی۔ اپنے دورے کے دوران وہ کہتے ہیں:

"مجھے ہمیشہ سے زیادہ اطمینان ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ملک کی سیاسی آزادی میں تعاون کرنا چاہیے۔ ایسی تدابیر اختیار کرنی

چاہئیں جن سے اس کا اطمینان ہو کر حکومت برطانیہ ان کا استحصال نہ کرے۔ مجھے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نئی تحریک پیدا کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور میں نے تہیہ کر لیا کہ ہندوستان واپس ہو کر سیاسی کام زیادہ شفقت اور سنجیدگی سے ہاتھ میں لوں گا۔"[۳۹]

یہ خیال ذہن میں لے کر ابوالکلام اپنے سفر سے لوٹے اور تقریباً ۱۹۱۲ء کے وسط میں انھوں نے اپنا اردو ہفتہ وار الہلال کلکتہ سے جاری کیا۔ الہلال اردو داں مسلمانوں میں اس قدر پسند کیا گیا کہ آزاد بہت تھوڑے سے عرصے میں ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک معروف ہو گئے۔ آزاد اور الہلال کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ کس نے کس کو بنایا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ الہلال نے آزاد کی شہرت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق نے اپنے خالق کی ایک نئی شبیہہ تیار کر دی۔

اس طرح ابوالکلام آزاد نے تدبیر سے کام لے کر اپنے گرد تقدس اور نور کا ایک ہالہ قائم کر لیا جس نے ان کے گروہِ علماء میں شامل ہونے کی راہ ہموار کی اگرچہ وہ اس گروہ سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ انھیں یہ کام مجبوراً کرنا پڑا ورنہ مسلمانوں کو بالعموم اور علماء کو بالخصوص ان کی سیاسی نیند سے بیدار کرنے کی اپنی کوششوں میں اس قدر کامیاب کبھی نہ ہوتے لیکن کیوں کہ مذہب سیاسی تعمیر کا سنگِ بنیاد تھا آزاد کو مذہب اور سیاست کو ایک سطح پر لانا پڑا۔ ●●

حواشی

۱۔ ڈبلیو سی۔ اسمتھ: ماڈرن اسلام ان انڈیا (لاہور: ۱۹۶۳ء) ص ۷۷

۲۔ محمد علی جوہر: ہمدرد (۱۰ر جون ۱۹۲۷ء)، مضامینِ محمد علی میں شامل کیا گیا (دو جلدیں) مرتبہ: محمد سرور (دہلی: ۱۹۳۸ء) جلد اوّل، صفحات ۲۹۲-۲۹۱

۳۔ مرزا فضل الدین احمد: مولانا ابوالکلام آزاد کے تذکرہ یعنی مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے خاندان کے بعض اکابر و شیوخ کے سوانح اور حالات... (پیش لفظ میں) اشاعت اول ۱۹۱۹ء، طبع دوم (لاہور: تاریخ ندارد) ص ۱۳۔ مولانا محمود حسن کے ساتھ اس جملے کو منسوب کرنا مولانا آزاد

کی سند پر ہے۔

۴۔ آزاد : تذکرہ ص ۲۹۷ (انگریزی ترجمہ) ایم مجیب : دی تذکرہ ۔ اے بایوگرافی ان ہمبل، مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد : اے میموریل والیوم (مرتبہ) ہمایوں کبیر ؛ لندن : ۱۹۵۹ء) صفحات ۱۲۷۔۱۳۶

۵۔ مولانا آزاد کے سلسلے میں سارے ذرائع معلومات اس پر متفق ہیں کہ ان کی والدہ ایک مشہور عرب عالم شیخ محمد ظاہر وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ لیکن اس معاملے میں اختلاف ہے کہ وہ ان کی بیٹی تھیں یا بھتیجی۔ آزاد نے خود دو مختلف بیانات دیے ہیں۔ ۱۹۱۶ء میں انھوں نے اپنے تذکرہ (صفحہ ۲۳) پر لکھا کہ ان کی والدہ شیخ محمد ظاہر وتری، مفتیِ مدینہ کی بھتیجی تھیں۔ ۱۹۵۵ء میں جب انھوں نے اپنی سوانح عمری اپنے ایک رفیق کار ہمایوں کبیر کو املا کرائی تو انھوں نے کہا 'میرے والد ۔۔۔۔ نے شیخ محمد ظاہر وتری کی بیٹی سے شادی کرلی' موازنہ کیجیے ؛ انڈیا ونس فریڈم : این آٹو بایوگرافیکل نریٹو، بمبئی : ۱۹۵۵ء، ص ۱)۔ اسی طرح کے اختلافات اور تضاد ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں جو آزاد پر دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں مثال کے طور پر انگریزی زبان میں ان کے پہلے سوانح نگار مہادیو ڈیسائی ؛ مولانا ابوالکلام آزاد : اے بایوگرافیکل میموئر (آگرہ طبع دوم، ۱۹۴۶ء) ص ۱۰ پر لکھتے ہیں "وہ شیخ وتری کی بیٹی تھیں" ایک دوسرے اردو زبان کے سوانح نگار عبدالرزاق ملیح آبادی اپنی 'آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی' (دہلی : ۱۹۵۸ء) ص ۱۷ پر لکھتے ہیں کہ وہ شیخ وتری کی بھتیجی تھیں۔ بہرحال ایک بات جس پر وہ سب متفق ہیں یہ ہے کہ وہ شیخ وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔

۶۔ اسمتھ : حوالۂ بالا، ص ۲۱۸

۷۔ سوانح عمری کے واقعات بیشتر آزاد کی انڈیا ونس فریڈم باب اول سے لیے گئے ہیں۔

۸۔ ایم۔ مجیب : دی تذکرہ : اے بایوگرافی ان ہمبل' ہمایوں کبیر کے مرتبہ مولانا ابوالکلام آزاد میں ص ۱۳۵

۹۔ مہادیو ڈیسائی : مولانا ابوالکلام آزاد (آگرہ، دوسری اشاعت' ۱۹۴۶ء) ص ۴

۱۰۔ راجپوت کی کتاب ان جملوں سے شروع ہوتی ہے "قیصر لمحاتی اہمیت کا آدمی تھا اور پال مستقبل کا انسان، کیونکہ قیصر اپنے دور کی علامت تھا اور پال ان پیغمبرانہ اوصاف کا مجسمہ جو مستقبل کے

کسی دور کی خالق ہوتی ہیں لیکن مولانا آزاد میں خوش قسمتی سے قیصر اور پال دونوں کے اوصاف جمع تھے کیوں کہ ان کے اعمال اور کارنامے اگرچہ موجودہ دور کی علامت ہیں تاہم ان کو سمجھنے اور پہچاننے کے لیے ایک اور دور درکار ہوگا۔" (اے۔ بی۔ راجپوت: مولانا ابوالکلام آزاد (لاہور: ۱۹۴۶ء) تعارف ص ۹)

۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے 'ابوسعید بزمی: مولانا ابوالکلام آزاد (تنقید و تبصرے کی نگاہ میں)' (لاہور، تاریخ ندارد) نیز قاضی محمد عبدالغفار: آثار ابوالکلام آزاد: ایک نفسیاتی مطالعہ: دہلی: طبع دوم، ۱۹۵۸ء)

۱۲۔ ملیح آبادی: آزاد کی کہانی، ص ۲۲

۱۳۔ آزاد: انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۸

۱۶۔ آزاد کی کہانی، ص ۲۲۔ مرزا فضل الدین احمد بھی آزاد کی اس عادت کی شکایت کرتے ہیں دیکھیے تذکرہ، ص ۱۷

۱۷۔ آزاد: تذکرہ، ص ۲۰۴ سے آگے (انگریزی ترجمہ: مجیب حوالۂ بالا، صفحات ۱۴۵-۱۴۲

اپنے رانچی کے زمانۂ نظر بندی میں جب آزاد اپنا "تذکرہ" لکھ رہے تھے، تو انھوں نے عشق، ہوس اور حقیقت کے موضوعات پر لکھتے ہوئے اپنی نجی زندگی کے بارے میں بھی قاری کو ایک جھلک دکھائی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں: "آنکھیں کھلیں تو عہدِ شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم سے خارستانِ ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب کو پایا... غفلت و مدہوشی نے افسوں پھونکا، سرمستی و سرگرانی نے جام بھرے، جنونِ شباب نے ہاتھ پکڑا اور ولولوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھائی، دل کی خود فروشیوں نے اسی کو منزلِ مقصود سمجھا.... اصل میں منزلیں تین ہی ہیں۔ ہوس، عشق، حقیقت .... یہاں عشق سے مراد عشق محدود و ناقص یعنی مجاز ہے، نہ کہ علی الاطلاق، کیوں کہ اس اعتبار سے تو اوّل و آخر جو کچھ ہے، عشق ہی ہے۔ تمام کائناتِ

سمی ہیں بجز اس کے ہے اور کون . . . . بلا شبہ یہ بھی لغزش تھی لیکن کس لغزش کو ایک گوشہ
جو محبوب کے قدموں پر گرا دے ؟ مقصود تو ساری باتوں سے اس تک پہنچنا ہے. اگر لغزش دستی
ہی رہنما بن جائے تو پھر کیوں نہ ہزار استقامتیں اس پر قربان ہوں! لاکھوں ہوشیاریاں
اس پر نچھاور *

۱۸. ملیح آبادی : حوالۂ بالا ، ص ۲۱ ۔ ۱۹. انڈیا ونس فریڈم ، ص ۱

۲۰. ملیح آبادی: حوالۂ بالا ، ص ۸۵ ۔ ۲۱. ایضاً

۲۲. سید احمد خاں: تذکرۂ اہل دہلی (ان کی تصنیف آثار الصنادید طبع اول ۱۸۴۷ء کا ایک باب) نیا ایڈیشن مرتبہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی (کراچی. ۱۹۵۵ء) ص ۹۴

۲۳. مثال کے طور پر دیکھیے: سید احمد خاں، حوالۂ بالا ص ۸۶-۸۵ نیز رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند (فارسی میں طبع اول ۱۸۹۴ء) اردو ترجمہ: محمد ایوب قادری (کراچی) ص ۴۰۰

۲۴. ملیح آبادی کے دفاع میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے وہ یہ تھا کہ مولانا فضل حق، پسر مولانا فضل امام مولانا منور الدین کے شاگرد تھے. لیکن یہ بھی غلط معلوم ہوتا ہے. مولانا فضل حق ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور تذکرہ کے لکھنے والوں کی سند کے مطابق انھوں نے اپنی تعلیم تیرہ سال کی عمر میں اپنے والد اور مولانا عبد القادر پسر شاہ ولی اللہؒ کی رہنمائی میں (۱۸۱۰ء میں) مکمل کر لی تھی. مثال کے لیے دیکھیے رحمان علی، حوالۂ بالا ص ۳۸۰.

۲۴. رحمان علی : حوالۂ بالا ص ۳۸۰ ۔ ۲۵. ایضاً، ص ۵۸۸

۲۶. ملیح آبادی: آزاد کی کہانی . . . ص ۹۷ ۔ ۲۷. رحمان علی، حوالۂ بالا، ص ۲۹۷

۲۸. ملیح آبادی، حوالۂ بالا، ص ۹۳-۹۲ ۔ ۲۹. انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۳۰. ملیح آبادی : حوالۂ بالا، ص ۱۷ ۔ ۳۱. ایضاً، ص ۲۰

* جس وقت ملیح آبادی اپنی کتاب کا مسودہ طباعت کے لیے بھیج رہے تھے تو انھیں یہ جگہ خالی ملی. کیونکہ اب مولانا آزاد حیات نہیں تھے اس لیے ان سے اس کا عنوان نہیں معلوم ہو سکتا تھا اس لیے اسے یوں ہی رکھا گیا.

۳۲. انڈیا ونس فریڈم، ص ۱

۳۳۔ سپلیمنٹری کیٹیلاگ آف عربک پرنٹڈ بکس ان دی برٹش میوزیم (آکسفورڈ : ۱۹۲۶ء) ص ۲۷۲۔
ملیح آبادی کے بیان کے مطابق یہ کتاب ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے سے لکھی گئی تھی (گمان
غالب ہے کہ ترکی کے باشندوں کے لیے جن کی زبان کبھی ہندوستانی نہیں رہی) لیکن متذکرہ بالا
کیٹیلاگ کے مطابق اس کتاب میں "عربی تصانیف سے اقتباسات جمع کیے گئے ہیں اور ہندوستانی
میں ان کا ترجمہ اور تشریح بھی دی گئی ہے۔"

محمد خیر الدین خاں (المعروف بہ خیوری)' العقائد الخیوریہ' اسلامی الٰہیات پر ایک رسالہ'
جلد اوّل جس کا عنوان درج الدور والبہیہ' جس میں عربی تصنیفات کے اقتباسات کا ایک سلسلہ ہے
اور ہندوستانی زبان میں اس کا ترجمہ اور تشریح ہے' جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ پیغمبر
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پدری اور مادری اجداد پکے مسلمان تھے (کلکتہ : ۱۸۹۴ء)

۳۴۔ دیکھیے اوپر کے نوٹ۔
۳۵۔ آزاد : تذکرہ' ص ۲۴
۳۶۔ ڈیسائی : مولانا ابوالکلام آزاد' ص ۱۳
۳۷۔ آزاد : انڈیا ونس فریڈم' ص ۶
۳۸۔ جواہرلال نہرو : دی پاسنگ آف اے گریٹ مین مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد : (مرتبہ) ہمایوں کبیر' ص ۳
۳۹۔ انڈیا ونس فریڈم' ص ۲
۴۰۔ ایضاً' ص ۳

ہمایوں کبیر (بنگالی اور انگریزی کے ایک مشہور لکھنے والے) جنھوں نے ۱۹۴۵ء میں شملہ
کانفرنس کے دوران مولانا آزاد کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا تھا (شملہ کانفرنس لارڈ
ویول نے ہند برطانوی تعلقات کے مسئلے پر بحث وگفتگو کے لیے بلائی تھی) کہتے ہیں : "اگرچہ
انھوں (آزاد) نے انگریزی میں اس قدر استعداد بہم پہنچائی تھی کہ (انگریزی میں) کسی بھی
موضوع پر کتابیں پڑھ سکتے تھے' مگر انگریزی زبان کے معاملے میں انھوں نے کبھی اطمینان اور
سہولت محسوس نہ کی۔ انھیں اس معاملے میں کوئی ادعا نہ تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لندن
میں لارڈ اٹیلی کو صفائی سے بتا دیا تھا کہ اس وجہ سے وہ ان سے ترجمان کے ذریعے گفتگو کر رہے

تھے: کبیر: اے پرسنل ٹیسٹامنٹ، اپنی مرتبہ کتاب مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۷۷

۴۱۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۳

۴۲۔ ایضاً

۴۳۔ ایضاً، ص ۴

ملیح آبادی کے بقول (آزاد کی کہانی، ص ۲۲۹) ابوالکلام کو تخلص آزاد کسی عبدالرحید خان نامی شخص نے اس وقت تجویز کیا تھا جب دس گیارہ سال کی عمر میں انھوں نے پہلی غزل کہی تھی۔ ملیح آبادی نے آزاد کے کچھ اشعار بھی (اپنی کتاب کے صفحات ۲۴۶۔ ۲۴۰ پر) دیے ہیں لیکن آزاد کبھی شاعر کی حیثیت سے معروف نہ ہوئے۔

۴۴۔ ملیح آبادی: ذکر آزاد (کلکتہ: ۱۹۶۰ء) ص ۲۶۰ نیز آزاد کی کہانی، ص ۴۲۶

ان واقعات تک رسائی نہ ہونے کے باعث جو آزاد کو ایک بار پھر بے یقینی اور اضطراب سے یقین اور اطمینان کی طرف لانے کے لیے ذمے دار تھے، قاری کو بڑی مایوسی ہوگی۔ ان واقعات کو اپنی سوانح عمری انڈیا ونس فریڈم کی جلد اوّل میں لانا چاہیے تھا لیکن وہ انھیں لکھنے سے پہلے ہی وفات پا گئے۔

۴۵۔ ہمایوں کبیر کا اقتباس، حوالۂ بالا ص ۶۹

۴۶۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۵

۴۷۔ یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے (لوئی میسینان کو آزاد سے پہلی بار ۸۔۱۹۰۷ء میں بغداد میں ملنا یاد ہے) دیکھیے میسیناں: مائی میٹنگس ود مولانا آزاد مشمولہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ ہمایوں کبیر، ص ۲۷

۴۸۔ انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۴۹۔ پہلا شمارہ ۱۳ر جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا حفیظ ملک کی اپنی کتاب مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان میں (ص ۲۶۹) پر یکم جون ۱۹۱۲ء کی درج تاریخ غلط ہے۔

مولانا آزاد: کچھ دستاویزی حقائق

آثارِ آزاد کی روشنی میں

اختر الواسع

ہندوستان، بالخصوص اسلامیانِ ہند کی تاریخ میں مولانا آزاد کی حیثیت ایک پرشکستہ ہارے ہوئے اور ناکام ہیرو کی ہے۔ ان کی سرگرمیوں پر نظر ڈالی جائے تو ایک ایسے شخص کی تصویر ابھرتی ہے جس نے اپنی زندگی کا ہر لمحہ اجتماعی مقاصد کی حصولیابی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ لیکن ان کے بارے میں عام تاثر کا جائزہ لیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ مولانا اپنی زندگی کے کسی بھی مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکے یا یہ کہ بعض مصلحتوں کی وجہ سے وہ ان مقاصد سے بھی دستبردار ہو گئے جن کی جڑیں ان کے شعور میں پیوست تھیں۔ الہلال اور البلاغ کے دور نے مولانا کی جو تصویر مرتب کی ہے وہ تصویر ان کی زندگی کے آخری دور میں مرتب ہونے والی تصویر سے یکسر مختلف ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مولانا ہند۔ اسلامی تہذیب کی جینیس یا نقطۂ عروج کی علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے۔ پھر وہ زمانہ بھی آیا جب ان کی شخصیت مسلمانوں کے اجتماعی زوال اور ایک ہاری ہوئی شخصیت کے انفرادی زوال کا علامیہ بن گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے سیاست، تہذیب، مذہب اور معاشرہ کسی بھی دائرے میں اقدار سے خالی تصوّر کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اسے کسی بھی سطح پر فروغ دینے کی کوشش کی۔

ہماری جدوجہدِ آزادی کے قافلہ سالاروں میں مولانا سب سے بڑے خواب پرست تھے۔ انھوں نے جس ہندوستان کا خواب دیکھا تھا اس کی شبیہ تاریخ کے ملبے میں کھو کر رہ گئی۔ آزاد ہندوستان میں مولانا

اپنے شخصی امتیازات کے باعث، جو بامعنی رول ادا کرسکتے تھے وہ رول انھیں ادا نہیں کرنے دیا گیا۔ مولانا
کی شخصیت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی اقدار سے روز بروز خالی
ہوتی ہوئی سیاست تھی۔ مولانا نے آزاد ہندوستان کے دس بارہ برسوں میں زندگی کا جو راستہ اختیار
کیا اس کے بارے میں غلط فہمیوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یہ بات تقریباً ہر شخص بھلا دیتا ہے کہ
ہماری اجتماعی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہر بڑے ادارے کی تشکیل میں کسی نہ کسی سطح پر مولانا کی بصیرت
سرگرم دکھائی دیتی ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی، للت کلا اکیڈمی، سنگیت ناٹک اکیڈمی اور آئی سی سی آر کے
قیام سے قطع نظر آزاد ہندوستان کے ابتدائی برسوں میں تعلیم وتحقیق کے جو بھی مراکز قائم ہوئے ان
کے خواب نامے اور ان کے لائحۂ عمل دونوں پر مولانا کے شعور کی مہر ثبت ہے۔ مولانا جس بسیط اور ہمہ گیر
نظام اقدار کی روشنی میں ایسے تمام مراکز اور اداروں کو فروغ پذیر دیکھنا چاہتے تھے، ہمارے عہد کے
سیاسی کلچر نے اس کے خدوخال بڑی حد تک مسخ کردیے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مولانا نے عافیت
کوشی کی خاطر اپنے مقاصد کو قربان کردیا اور اس راستے سے ہٹ گئے جو وہ اس ملک کی اجتماعی تہذیب اور
تاریخ کی خاطر ہموار کرنا چاہتے تھے۔ یہ ایک پُرپیچ اور طویل موضوع ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کی
جانی چاہیے۔ لہٰذا سردست میں اپنے معروضات اس سلسلے کی صرف ایک کڑی تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔
مارچ ۱۹۹۰ء میں نیشنل آرکائیوز آف انڈیا میں محفوظ مولانا کی کچھ اہم اور نادر تحریروں پر مشتمل ایک کتاب
آثارِ آزاد کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے مرتب آرکائیوز کے ڈائرکٹر ڈاکٹر راجیش کمار پرتی
تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب چھپتے ہی متنازعہ قرار دے دی گئی اور بعض مصلحتوں کے پیشِ نظر اس کی عام اشاعت
پر پابندیاں عائد کردی گئیں۔

اس کتاب میں مولانا کی دو سو سترہ (۲۱۷) تحریریں شامل ہیں۔ یہ تحریریں نوٹس اور خطوط کی
شکل میں ہیں۔ مولانا کی تحریریں جن لوگوں کی نظر سے گزری ہیں وہ ان خطوط اور نوٹس میں مولانا کا ایک
الگ انداز دیکھیں گے۔ یہ تحریریں ان معاملات اور مسائل سے متعلق ہیں جو آزادی کے اوائل میں سامنے
آئے۔ مولانا ان پر اپنی مخصوص بے باکی اور صاف گوئی سے رائے زن ہیں۔ یہاں مولانا خوابوں کے بجائے
ٹھوس حقائق سے نبرد آزما ہیں۔ اور ان کے انداز سے صاف ظاہر ہے کہ باوجود تقسیم کی ٹریجڈی کے انھوں
نے احساسِ ناکامی اور مایوسی کو اپنی معاملہ فہمی اور بصیرت پر اثر انداز نہیں ہونے دیا جو اس بات کا ثبوت

ہے کہ انھوں نے نہ تو شکست قبول کی تھی اور نہ ملکی سیاست میں اپنی حیثیت میں کوئی کمی محسوس کی تھی۔ اگرچہ تھے محض وزیر تعلیم اور کابینہ کے ایک رکن لیکن ان کی نظر ملک کے انتظامی اور سیاسی پہلوؤں پر بھی تھی اور ان پر بلاکم وکاست اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے اور ضرورت پڑنے پر سختی سے فہمائش و سرزنش سے بھی پہلو تہی نہیں کرتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نہ تو گوشہ نشینی اختیار کی تھی اور نہ ہی اپنے مقاصد سے دست بردار ہوئے تھے

تقسیم ملک کے بعد مسلمانانِ ہند کو مختلف قسم کی مشکلات انفرادی اور اجتماعی سطح پر پیش آئیں۔ مولانا نے متعلقہ مرکزی اور ریاستی وزرار کی توجہ ان ناانصافیوں کی طرف دلائی اور اگر بروقت مناسب کارروائی میں تاخیر دیکھی تو فہمائش سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً اجیت پرساد جین جو وزیر بازآبادکاری تھے، اُن کی توجہ ان لوگوں کی جائدادیں بحال کرنے کی جانب دلائی جو غیر منصفانہ طور پر کسٹوڈین (Custodian) اپنی تحویل میں لے رہے تھے۔ ایک کیس میں لکھتے ہیں:

"اگر ایک شخص کے لڑکوں میں سے کچھ پاکستان چلے گئے ہیں اور کچھ انڈیا میں ہیں، اور اس شخص کا انتقال ہوگیا ہے، تو اس کی جائداد کا صرف وہ حصہ ایویکیو جائداد قرار دیا جاسکتا ہے جو پاکستان جانے والوں کے حصے میں آنا چاہیے۔ نہ کہ تمام جائداد۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کیس میں تمام جائداد پر کسٹوڈین نے قبضہ کرلیا ہے۔ مہربانی کرکے اس بارے میں تحقیقات کیجیے۔"

آثار آزاد، ص ۲۰

یہ کیس مولانا کے پاس کرنل زیدی نے بھیجا تھا۔ اسی طرح بہار کا ایک کیس ان کے علم میں آیا اور انھوں نے لکھا۔ اس میں ایک شخص محمد مجتبیٰ کے خاندان کے کچھ لوگ پاکستان چلے گئے تھے اور کچھ نہیں گئے۔ اس معاملے میں مولانا نے لکھا:

"جو پاکستان چلے گئے ہیں ان کا شیئر کسٹوڈین نے لے لیا مگر جو لوگ انڈیا میں رہے ان کا شیئر انھیں ملنا چاہیے۔ دو تین برس سے یہ شخص کوشش کر رہا ہے مگر کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اب اس نے پرائم منسٹر کو یہ

درخواست بھیجی ہے جس کی کاپی میں آپ کو بھیج رہا ہوں:

آفتابِ آزاد، ص۔ ۹۰

اسی طرح کا ایک اور خط قابلِ غور ہے جس میں بمبئی کے کسٹوڈین کی شکایت کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"رہا بائی ویڈو آف غلام حسین ابراہیم تیس والا (بمبئی) اس کے لڑکے اور اس کی بہو کا کیس آپ کے علم میں آچکا ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ کسٹوڈین بمبئی کے فیصلے کے خلاف انھیں کسٹوڈین جنرل کے پاس اپیل کرنی چاہیے اگر وہ کسٹوڈین کے فیصلے کو انصاف کے خلاف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اس معاملہ کسٹوڈین جنرل کے پاس بھیج گیا ہے لیکن اس اثنا میں معلوم ہوا ہے کہ کسٹوڈین بمبئی ان کی جائداد کو نیلام کرانا چاہتا ہے۔ انھوں نے جو درخواست آپ کو بھیجی ہے، میں اس کی کاپی آپ کو بھیجتا ہوں۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں کہ کسٹوڈین بمبئی نے ان لوگوں کے کیس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ مجھے مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔"

آفتابِ آزاد، ص۔ ۹۰

اس خط کے ساتھ ہی ایک خط اس شخص کو بھجوایا جس کی شکایت کا ازالہ مقصود تھا۔ اپنے سکریٹری کو نوٹ لکھا:

"اس شخص کو لکھیے کہ آپ کی درخواست ری ہیبلیٹیشن منسٹر کو بھیجی گئی ہے۔ آپ فوراً وہاں جائیے اور شری اجیت پرشاد جین سے ملیے۔ مولانا نے ان سے گفتگو کرلی ہے۔ پھر اس کے بعد یہ درخواست مسٹر اجیت پرشاد جین کو اس نوٹ کے ساتھ بھیج دیجیے کہ اس درخواست کے بارے میں آج مولانا نے آپ سے فون پر باتیں کی تھیں۔ درخواست جس آدمی کی ہے وہ بھی آپ کے یہاں حاضر ہوگا۔"

آفتابِ آزاد، ص۔ ۹۰

پنجاب میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ بھی تقسیم سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ اس سے پہلے ریاست پٹیالہ اس کی دیکھ بھال کرتی تھی اور مہاراجہ پٹیالہ کی جانب سے نذرانہ جاتا تھا لیکن تقسیم کے بعد یہ پنجاب گورنمنٹ کی زیرِ نگرانی آگئی جس کی طرف سے درگاہ کے مصارف کے لیے محض سات ہزار روپے سالانہ گرانٹ مقرر کی گئی جو درگاہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی تھی۔ درگاہ کے سجادہ نشین کی کوششیں کارآمد نہیں ہو رہی تھیں تو غالباً انھوں نے مولانا سے رجوع کیا۔ اس پر مولانا نے ہوم منسٹر ڈاکٹر کاٹجو کو درگاہ کی اہمیت سمجھاتے ہوئے ایک خط لکھا تاکہ وہ حکومتِ پنجاب سے مناسب رقم فراہم کرانے کی کارروائی کریں۔ درگاہ کے بارے میں لکھا:

"آپ کو معلوم ہے کہ سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تیرتھ کی جگہ ہے اور ہندوستان سے باہر افغانستان اور سنٹرل ایشیا کے مسلمان بھی اسے عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔"

آثارِ آزاد، ص ۱۶۴

اسی طرح راجستھان کے وزیرِ اعلیٰ جے نارائن ویاس کو تاکیدی خط جامع مسجد بھرت پور کا ایک حصہ اور اس کی جائداد مسجد کمیٹی کو واپس کرنے کے بارے میں لکھا۔ اسی خط میں الور کی مسجدوں کے معاملے پر بھی ان کی توجہ دلائی اور لکھا:

"یہ بات کہ ابھی تک مسجدوں کا قبضہ مسلمانوں کو نہیں مل سکا ہے بہت افسوسناک ہے اور اس سے انڈیا کے مخالفوں کو ہمیں بدنام کرنے کا موقع ملتا ہے۔"

آثارِ آزاد، ص ۱۶۲

تقسیم کے فوراً بعد کے حالات میں اکثر مسلم رہنما احساسِ شکست، احساسِ کمتری اور بے بسی کا شکار ہو گئے۔ اگر مولانا کے ذہن میں بھی وہی احساسات کارفرما ہوتے تو وہ اس انداز سے مسلم اداروں کے تحفظ میں پیش پیش نہ رہتے۔ ریاست حیدرآباد کے وزیرِ اعلیٰ کو ایک خط لکھ کر یاد دلاتے ہیں کہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے لیے ریاست کی طرف سے منظور شدہ گرانٹ بھیجنے کا انتظام کرائیں۔

حیدرآباد سے رسالہ اسلامک کلچر نکلتا تھا جس کی گرانٹ حیدرآباد گورنمنٹ نے کم کر دی تھی جس

سے رسالے کے بند ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس پر مولانا نے چیف منسٹر کو لکھا:

"اسلامک کلچر کا سالانہ خرچ صرف بارہ ہزار روپئے تھا۔ بارہ ہزار کو آپ کی گورنمنٹ نے کم کر کے دس ہزار کر دیا تھا لیکن اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ نئے سال کے بجٹ میں اس کے لیے صرف تین ہزار روپئے کی رقم رکھی گئی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ میگزین بند کر دیا جائے۔ مجھے نہایت رنج کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محض چند ہزار روپیوں کے لیے آپ لاکھوں روپئے کی دولت ضائع کر رہے ہیں۔ بہرحال مجھے صورتِ حال سے اطلاع کر دیجیے۔"

آثارِ آزاد، ص ۷۵

صورت حال کی اطلاع تو وضعداری کی اصطلاح ہے ورنہ چیف منسٹر کو گرانٹ بحال کرنے میں تامل کی ہمت نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی طرح شبلی اکیڈمی کو بھوپال سے ملنے والی گرانٹ کا معاملہ اسٹیٹ کی انٹی گریشن کے بعد سنٹرل گورنمنٹ کے پاس آ گیا اور گرانٹ نہیں پہنچی۔ اس کے بارے میں مولانا نے وزیر داخلہ ڈاکٹر کاٹجو کو لکھا:

"شبلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریری خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہو گئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ ازیں یہ اس معاہدے کے بھی خلاف ہو گا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔"

آثارِ آزاد، ص ۷۷

معاہدے میں یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ "ملک کے علمی اور لٹریری کاموں کے لیے اسٹیٹ جو گرانٹ دیتا رہتا ہے اسے بدستور جاری رکھا جائے گا۔"

مایوس اور شکست خوردہ ذہن انفرادی نوعیت کی ناانصافی کا ازالہ کرنے کی کوشش سے گریزاں رہتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا ایسے معاملات میں بلاجھجک رائے ہی نہیں دیتے بلکہ انصاف دلانے کی مثبت کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اگر ایسی سفارش یا کوشش کے ناکارہ ثابت ہونے کا احتمال بھی ہوتا تو مولانا کی خودداری ان کو ایسے سفارشی خطوط لکھنے سے باز رکھتی۔ مثلاً ریاست حیدرآباد کے

کچھ اہل کاروں کا معاملہ تھا جس پر انھوں نے وزیر اعلیٰ حیدر آباد کو لکھا :

"مائی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ محمد عبدالحمید خاں سابق صدر المہام کوتوالی
اور نواب فضل نواز جنگ حیدر آباد میں مجھ سے ملے تھے اور اب پھر انھوں نے
اپنے معاملہ پر توجہ دلائی ہے۔ یہ دونوں بھی بعض دوسرے منسٹروں کے
ساتھ پولیس ایکشن کے بعد نظر بند کیے گئے تھے لیکن بعد کو چھوڑ دیے گئے۔ ان
کی رہائی پر پندرہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ابھی تک ان کے "وظیفہ" کا کوئی
فیصلہ نہیں ہوا ہے اور وہ مالی مشکلوں میں مبتلا ہیں۔ ان کے ایک ساتھی
شری راج موہن لال تھے۔ رہائی کے تین ماہ بعد ان کا وظیفہ مقرر ہو گیا لیکن
ان دونوں صاحبوں کا معاملہ تاخیر میں ڈال دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ سب ایک
ہی بوٹ میں سوار تھے۔ ذمہ داری سب کی یکساں تھی۔ مجھے اُمید ہے کہ
مہربانی کر کے آپ ان دونوں کے معاملہ کا جلد تصفیہ کرا دیں گے۔"

آثارِ آزاد، ص ۵۰

اسی طرح ایک شخص کرم اللہ کا کیس تھا۔ اس پر وہ رام کرشنا راؤ کو لکھتے ہیں :

"مجھے معلوم نہیں مسٹر کرم اللہ کا کیس آپ کے سامنے آیا ہے یا نہیں۔
میں ان کے کاغذات آپ کو بھیجتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمدردی کے ساتھ
ان کے کیس پر غور کریں گے۔ سر دست اور تو کچھ نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم
یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ انھیں آئی۔ اے۔ ایس کی لسٹ ۲ سے نکال کر
لسٹ ۱ میں داخل کر دیا جائے۔ جو حالات میرے علم میں آئے ہیں ان
کی بنا پر میں انھیں ہر طرح اس کا حق دار سمجھتا ہوں۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۰

ایسا ہی ایک اور معاملہ لیفٹیننٹ کرنل امیر الدین کا تھا۔ اس پر ایک نوٹ بھیج کر وزیر
اعلیٰ کو لکھا :

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امیر الدین کے ساتھ سخت انصافی

ہوئی ہے اور ضروری ہے کہ اس ناانصافی کی تلافی کی جائے۔"

آثار آزاد، ص ۷۰

مولانا کی امداد صرف اہم اور بڑے آدمیوں تک محدود نہیں تھی۔ جس میں ایک خط ہے ریلوے منسٹر لال بہادر شاستری کے نام جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معمولی سے معمولی آدمی بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور فیضیاب ہوتے تھے۔ لکھتے ہیں:

"عبدالرحیم نے آپ کو جو درخواست بھیجی ہے اس کی کاپی میں آپ کو بھیجتا ہوں۔ یہ ریلوے میں خلاصی تھا۔ اس نے پاکستان کے لیے ورٹ کیا تھا مگر اس شرط کے ساتھ کہ چھ مہینے کے اندر اگر چاہے گا تو پھر انڈین ریلوے میں واپس آجائے گا۔ یہ وہاں سے واپس آگیا یعنی پانچ برس سے بھوکا مر رہا ہے۔ اس کی درخواستوں کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ کیا آپ اس کے لیے کچھ نہیں کر سکتے؟ یہ کوئی ریلوے افسر نہیں ہے محض انجن کا خلاصی ہے۔ کیا ایک غریب خلاصی کے لیے ریلوے میں کوئی جگہ نہیں نکل سکتی؟"

آثار آزاد، ص ۴۷

اب آیئے ایک بنیادی معاملے کی طرف جو آج ہو رہی کنورشن بحث کے بھی حسب حال ہے۔ ۳۱ معاملے میں اس وقت کے ہوم منسٹر ڈاکٹر کاٹجو کے ایک بیان پر کارڈینل گریشیاس نے تشویش کا اظہار کیا تھا کیوں کہ انھوں نے اس بیان سے تاثر لیا تھا کہ حکومت مذہبی کنورشن کے خلاف ہے۔ اس پر مولانا نے تبدیلیٔ مذہب کے جائز اور ناجائز طریقوں پر تفصیلی روشنی ڈالی اور کارڈینل گریشیاس کو لکھا کہ اگر سوشل یا [illegible] بنیاد پر ایسے لوگوں کو اجتماعی طور پر مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے یا نابالغ بچوں کو کنورٹ کیا جاتا ہے تو اسے جائز طور پر تبدیلی مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ جہاں تک کسی شخص کے فرد جو اس کا سوال ہے تو قابل اعتراض نہیں۔ اگر کوئی اپنی رضی سے مذہب تبدیل کرنا چاہتا ہے اسے حق حاصل ہے۔ انھوں نے لکھا:

"انڈین کانسٹی ٹیوشن نے اس حق کا اعتراف کیا ہے اور ایک منٹ کے لیے

گورنمنٹ آف انڈیا کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس حق میں انٹرفیر کرے۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۰

لیکن دوسری طرح کے یعنی غیر مذہبی بنیادوں پر ماس کنورشن کے طریقے کو انھوں نے غیر مناسب قرار دیا۔ پالیسی کی اس تشریح کے ساتھ مولانا نے عیسائی مشنریوں کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور لکھا:

"فارن مشنریز نے گذشتہ ڈیڑھ سو برس کے اندر جو عظیم الشان ایجوکیشنل اور ہیومینیٹیرین سروس انڈیا کی انجام دی ہے اس کا ہم سب کو پورا پورا اعتراف ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک عرصے تک اس کی مخالف رہی تھی کہ ماڈرن ایجوکیشن کا ہندوستانیوں کے لیے انتظام کرے۔ یہ سیرامپور کی مشنری سوسائٹی تھی جس نے سب سے پہلے ماڈرن ایجوکیشن کا اسکول اور کالج کھولا' اور ہندوستان کی انٹلکچول لائف میں ایک نئے انقلاب کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان کی متعدد زبانیں اپنی ماڈرن لٹریری لائف کے لیے انہی مشنری سوسائٹیوں کے زیر بار احسان ہیں جنھوں نے بائبل کا ترجمہ کرنے کے لیے ان زبانوں کی گرامر اور ڈکشنری تیار کی۔ پروگرس کے نئے نمونے پیدا کیے اور پھر ان کے اسکرپٹ کا ٹائپ ڈھال کر انھیں ڈیولپمنٹ اور پروگرس کی شاہ راہ پر لگادیا۔ انڈین لیڈرز ان واقعات سے بے خبر نہیں ہیں' انھوں نے ان خدمتوں کی قدر و قیمت کا ہمیشہ کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ انڈین انڈپنڈنٹ کے بعد مشنری سوسائٹیوں نے ہم سے کہا تھا کہ اگر ہم آپ کی موجودگی انڈیا میں پسند نہیں کرتے تو وہ خدمات آئندہ جاری نہیں رکھیں گی لیکن ہم نے انھیں اطمینان دلایا کہ ہم ان کی خدمات کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنا کام جاری رکھیں۔"

آثارِ آزاد، ص ۸۳

ہوم منسٹر کے بیان کے بارے میں صفائی دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ وہ بیان ایک مخصوص شکایت

بے تعلق تھا اور اس سے تشویشناک نتائج اخذ کرنا مناسب نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"اصل سوال یہ ہے رفقارِ مشنریوں کے بارے میں اس وقت تک گورنمنٹ آف انڈیا کی جو پالیسی رہی ہے کیا اس میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے؟ میں آپ کو یقین دلاؤں گا کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور جو اندیشے آپ کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں وہ یک قلم بے بنیاد ہیں۔ آپ نے لکھا ہے کہ اگر ضرورت ہوئی تو آپ دلی آئیں گے اور پرائم منسٹر سے ملیں گے۔ میں پرائم منسٹر کی جانب سے اور اپنی جانب سے آپ کو یقین دلاؤں گا کہ آپ جب کبھی ملنا چاہیں گے ہم نہایت خوشی کے ساتھ وقت نکالیں گے اور آپ کی ملاقات کی خوشی حاصل کریں گے۔"

آثارِ آزاد، ص ۹۲

ان تمام دستاویزی حقائق کے آئینے میں آزاد ہندوستان میں مولانا آزاد کی جو تصویر ابھر کر آتی ہے وہ ان تمام مفروضات سے یکسر مختلف ہے جو مولانا کی شخصیت اور رول کے بارے میں درجۂ یقین کو پہنچا دیے گئے۔ ان دستاویزی حقائق سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا ہندوستانی شہری کی حیثیت سے کیا خود ہندوستانی حکومت میں بھی دوسرے درجے کی پوزیشن کو قبول کرنے کو کبھی تیار نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو ہمیشہ ملک اور حکومت دونوں میں نمبر ایک ہی سمجھا۔ مولانا حکومت میں بھی 'اسیرِ آشیانہ' بن کر نہ رہے، بلکہ ضمیرِ دشت دوریا کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ اپنے رفقار اور دیگر شہریوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوکا اور ایک صحیح و منصفانہ رویے پر چلنے کی ترغیب دی۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ ہم لوگ جو پُرشور اور کھوکھلے نعروں پر مبنی سیاست کے عادی ہیں، وہ مولانا کی حکیمانہ خاموشی اور کمالِ دانائی سے عبارت طرزِ عمل کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہی آزادی سے پہلے بھی ہوا اور بدنصیبی سے یہی آزادی کے بعد بھی۔ اور یہی مولانا آزاد سے زیادہ ملک اور مسلمانوں کا المیہ رہا ہے۔ ●●

بیگم مولانا ابوالکلام آزاد

صادقہ ذکی

'تعمیر پسندی' انسانی فطرت کا تقاضا ہے جو آزادی کی فضا میں پھلتا پھولتا ہے۔ شاید اسی لیے اکثر خواتین نے انقلاب کی حمایت کی ہے۔ انقلابی ذہنوں کا ساتھ دینے کے دوران انھوں نے خاموش ایثار سے کام لیا ہے یا پھر اجتماعی زندگی کے پلیٹ فارم پر آکر ناساعد حالات کا رُخ موڑ دینے میں بھی وہ کسی طرح پیچھے نہیں رہیں۔ ایسی شخصیات میں زلیخا بیگم کا نام بھی کسی نہ کسی سطح پر سامنے آجاتا ہے۔

مرحومہ زلیخا بیگم مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیقۂ حیات تھیں۔ مجموعی طور پر ان کی مختصر حیات کا اسلوب بھی وہی رہا جو اس وقت جنگِ آزادی کے سپاہیوں کا تھا۔ آزادی کے مقصد کو گویا انھوں نے اپنی شخصیت میں بسالیا تھا۔ اس دور میں انقلابی نوجوانوں پر آزادی کا جنون طاری تھا۔ لیکن مستقبل کے نام پر سب ہی ایک قسم کی غیر یقینی سے دوچار تھے۔ اس طوفانی دھارے میں خواتین کی ایک رَو بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ ارونا آصف علی نے ٹھیک ہی کہا تھا:

"ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک صبر آزما تحریک ان کے سامنے ہے
.... ہم نہیں جانتے کہ حصولِ آزادی کے لیے مصائب کی کیا نوعیت ہوگی۔
اب عورتوں کو آنے والی تحریک میں اپنا پُروقار منصب ادا کرنے کے
لیے تیار رہنا ہے۔"[1]

زلیخا بیگم کا ایک نشانِ امتیاز یہ ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسی جید علمی شخصیت اور سرگرم رہنما

کی آشنائے راز تھیں۔ اپنے گھر کی چار دیواری میں رہتے ہوئے بھی آزادی کی تحریک اور انگریزوں کے استبداد کا شعور رکھتی تھیں۔ اس کا اظہار ان کی زندگی کے بعض واقعات، مولانا کے ایک خط اور خود ان کی اپنی تحریر سے ہوتا ہے۔ غبارِ خاطر میں مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک تفصیلی خط میں ان کے متعلق لکھا ہے: "وہ دماغی حیثیت سے میرے افکار و عقائد میں شریک تھی اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار۔"[۲]

زلیخا بیگم تحریک کی خاموش تماشائی نہیں تھیں۔ جب مولانا گھر پر ہوتے تو وہ خاموشی سے ان کی ڈھال بن جاتیں اور جیل میں ہوتے تو وہ مولانا کی بہت سی ذمے داریوں کو نمٹانے کی کوشش کرتیں۔ انھیں اس بات کا احساس رہا کہ وہ ان کی قائم مقام نہیں ہوسکتیں۔ اس خیال کے باوجود انھوں نے اپنے قلم کے وسیلے سے مولانا کے پیغامات اس تحریک کے قائدین کو اکثر پہنچائے ہیں۔ انھوں نے ایک مرتبہ بنگال کی تقسیم سے متعلق مولانا کی حکمتِ عملی کو گاندھی جی کے نام واضح کیا۔ تحریر اس طرح ہے:

"حکومت ... اس وقت کسی قسم کی مصالحت کے لیے تیار نہیں ... ہمارا فرض (یہ ہے کہ) اس وقت اپنے آپ کو پوری طرح تیار رکھیں۔ بنگال آیندہ بھی اس پیش قدمی کو باقی رکھے گا جو اس وقت اس نے قائم کی ہے ... اگر کوئی موقع مصالحت کا آتا بھی ہے تو برائے مہربانی ہماری رہائی کو کوئی اہمیت نہ دیجیے جو بدقسمتی سے اس کے ساتھ وابستہ ہوگئی ہے۔ قومی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے ہی صلح کی شرط واضح رکھیے، جس کا ہماری رہائی سے قطعی کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے۔"[۳]

اس دور کے رہنماؤں میں حصولِ آزادی کے لیے خیالات کے اعتبار سے باریک اختلافات بھی کام کر رہے تھے۔ لیکن مولانا اور گاندھی جی کے درمیان خیالات کی مکمل ہم آہنگی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کے جیل جانے پر زلیخا بیگم نے گاندھی جی سے رابطہ رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی لیے انھوں نے ایک نامۂ تحریر (برقیہ) میں واضح کیا:

"میں چار سال تک ان کی نظربندی کے زمانے میں اپنی ابتدائی آزمائش پوری کرچکی ہوں اور میں کہہ سکتی ہوں کہ اس دوسری آزمائش میں بھی پوری اتروں گی ... میں آج سے بنگال پراونشیل خلافت

کمیٹی کے تمام کاموں کو اپنے بھائی کی اعانت سے انجام دوں گی۔"[۵]

تنہائی اور فکرمندی کا یہ عرصہ زلیخا بیگم نے کلکتہ میں بالی گنج سرکلر روڈ کے مکان اے ۔۱۹ میں بسر کیا۔ مولانا آزاد کے ایک عزیز جناب فیروز بخت کے بیان کے مطابق ۴۲۔ برائٹ اسٹریٹ بھی ان کا اپنا مکان تھا۔ اس وقت زلیخا بیگم کم عمر ہی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس مکان میں اپنے میکے کی جانب سے بعض عزیزوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ جس اکلوتے بھائی کا زلیخا صاحبہ نے ذکر کیا ہے ' ان کا نام بدرالدین تھا۔ وہ ایک خوب رو نوجوان تھے۔ شورش کاشمیری نے لکھا ہے کہ وہ غالباً الہلال میں پریس کے انچارج بھی تھے۔ کسی وجہ سے نوعمری ہی میں بیمار ہو گئے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے کئی بڑے شہروں میں ان کا علاج کرایا۔ لیکن عمر نے وفا نہ کی۔

زلیخا بیگم نے گاندھی جی کے نام اپنے برقیے میں جس آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ ان کی شادی شدہ زندگی کے اوائل سے کچھ زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ الہلال اور البلاغ اور دوسری سرگرمیوں کی وجہ سے حکومت نے مولانا آزاد کو کلکتہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ مولانا کی مصروفیات پر حکام کی گہری نظر تھی۔ جب وہ رانچی چلے آئے تو یہاں بھی نظربند کر دیے گئے۔ جب پابندی اٹھائی گئی تو میرٹھ اور کلکتہ میں عدم تعاون تحریک کے جلسوں کی وجہ سے انھیں پھر گرفتار کر لیا گیا۔ اب انھیں علی پور سنٹرل جیل کے یوروپین وارڈ میں رکھا گیا تھا اور مولانا کے بیان کے مطابق انھیں ۱۹۲۲ء تک رہا نہیں کیا گیا۔

زلیخا بیگم اپنی کم عمری کے باوجود بڑی بُردبار تھیں۔ 'تحریک' کے پیچ و خم کو اچھی طرح سمجھتی تھیں۔ وہ اس دور کی افواہوں کو بھی بے معنی نہیں جانتی تھیں۔ مولانا نے ان کے شعور کی پختگی اور ذہانت کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

> "یہ بات بھی کہی جاتی تھی کہ لڑائی کی غیرمعمولی حالت نے حکومت کو غیرمعمولی اختیارات دے دیے ہیں اور وہ ان سے ہر طرح کا کام لے سکتی ہے۔ اس طرح کے حالات پر مجھ سے زیادہ زلیخا کی نظر رہا کرتی تھی اور اس نے وقت کی صورتِ حال کا پوری طرح اندازہ کر لیا تھا۔"[۹]

ویسے بھی جغرافیائی حالات کی بنا پر تاریخ میں بنگال کی سرزمین ذہنی بیداری اور انقلابی شناخت رکھتی ہے۔ زلیخا بیگم نے بھی گویا یہ ورثہ پایا تھا۔ وہ خاموش طبع اور سادہ مزاج تھیں۔ علم سے

رغبت اور شوہر سے غیر معمولی محبت تھی۔ اس سلسلے میں عبدالرزاق ملیح آبادی کے بیانات کو کئی جگہ نقل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ حمیدہ سلطان کا ایک مضمون جو دراصل زلیخا بیگم کا ایک قلمی خاکہ ہے ان کی خانگی زندگی کے کئی پہلوؤں کو سامنے لاتا ہے۔ اس میں زلیخا بیگم کے بے پروائی سے ساری پہننے اور کھلے والے لمبے بالوں کے کھلا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ ہاتھوں کا چوڑیوں سے خالی ہونا، بالوں کا پراگندہ ہونا، ساری کو بے پروائی سے لپیٹ لینا۔ یہ سب باتیں عدیم الفرصتی کی دلیل ہیں۔ خانگی حالات پر مشتمل یہ قلمی تصویر مولانا آزاد اور زلیخا بیگم کی مصروف ترین زندگی سے پردہ اٹھاتی ہے۔ آرائش کا تعلق کسی خاتون کے سکون خاطر اور صحت سے قائم ہوتا ہے۔ جب یہ مفقود ہوں تو کیسی آرائش اور کہاں کی زیبائش۔ حمیدہ سلطان کی والدہ محترمہ نے جو سوالات بیگم صاحبہ ابوالکلام آزاد سے کیے وہ ان کے اپنے دور کو دیکھتے ہوئے صحیح ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زلیخا بیگم نے ایک بزرگ خاتون کی خواہشات کا کس طرح پاس لیا۔ ایک مرتبہ جب بیگم آزاد حمیدہ سلطان کی والدہ سے ملنے گئیں تو وہ دیکھتی ہیں کہ ایک نہایت حسین لڑکی خاتون، دھانی رنگ کی عمدہ ساڑی پہنے ہوئے ہے، ہاتھوں میں سونے کی چوڑیاں اور کانوں میں بندے ہیں اور کمر پر کالی لمبی لہراتی ہوئی چوٹی دیکھ کر انھیں گلے سے لگا لیتی ہیں۔ یہ تھا بزرگوں کا احترام اور اپنی مشرقی تہذیب کی پاسداری۔۔! اس خاکے کا دوسرا پہلو بھی خانگی زندگی پر مشتمل ہے جس میں ہم اپنے تخیل کے پردے پر رات کے دو بجے کے بعد مولانا کو تفسیر کا کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ قریب ہی زلیخا بیگم پنکھا جھل رہی ہیں۔ ایک دن والدہ محترمہ بیگم حمیدہ سلطان نے مولانا کی بیگم صاحبہ کی سرخ آنکھیں دیکھیں تو تھکن کی وجہ دریافت کی۔ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ قریبی ملنے والے بے تکلف خیر و عافیت دریافت کر لیتے ہیں بہرحال جواب ملتا ہے "آج کل مولانا دو بجے کے بعد تفسیر لکھ رہے ہیں تو اس لیے یہ ان کو پنکھا جھلتی رہتی ہیں۔ استفسار کے مطابق یہ جواب کافی تھا۔ ہندوستانی خاتون کے لیے اپنے شوہر یا بچوں کا اس حد تک خیال رکھنا ایک قابل قدر عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن رات کے گزرنے تک مولانا آزاد کے علمی کاموں کا ساتھ دینا ایک قدرے مختلف پہلو سامنے لاتا ہے۔۔ اس سے زلیخا بیگم کے ذوق و ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا نے اپنی شریک حیات کو خانگی معاملات ہی میں "رفیق نہیں پایا بلکہ عقائد و افکار میں بھی مددگار پایا ہے۔"

مولانا ابوالکلام نے بہت پہلے اپنے سیاسی اور علمی کاموں کی مختلف جہتوں، متعلقہ تقاضوں اور

راہ میں پیش آنے والے مراحل کے امکانات سے آشنا کر دیا تھا۔ لہٰذا اس سلسلے میں کسی بھی طرح صبر گریز پا یا رنج گراں نشیں کی تلخیوں کو وہ ان کے چہرے پر دیکھنا گوارہ نہ فرماتے تھے۔ خاص طور سے اس وقت کہ جب وہ جیل جاتے ہوئے انھیں خدا حافظ کہہ رہے ہوں۔ اس نصیحت کو زلیخا بیگم نے گویا اپنی حیات کا ایک اسلوب بنا لیا تھا۔ اپریل ۱۹۴۳ء میں بیگم کی رحلت پر قلعہ احمد نگر (جیل) سے جو خط مولانا نے نواب صدر یار جنگ کے نام تحریر کیا ہے اس میں ان کے تاثرات ان کے اور زلیخا بیگم کے باہمی تعلقات یا زندگی کو سمجھنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ اس مفصل تحریر کے چند اقتباسات ذیل میں پیش ہیں:

"وہ میری طبیعت کی افتاد سے اچھی طرح واقف تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تو وہ اپنا اضطراب خاطر نہیں روک سکی تھی اور میں عرصے تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لیے اس کی زندگی کا ڈھنگ پلٹ دیا۔"

"مجھے قید خانہ میں اس کے خطوط ملتے رہے۔ ان میں ساری باتیں ہوتی تھیں لیکن اپنی بیماری کا کوئی ذکر نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔"

"... لیکن ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سُن رہے تھے۔ ۳ر اگست کو جب میں بمبئی کے لیے روانہ ہونے لگا تو وہ حسب معمول دروازے تک خدا حافظ کہنے کے لیے آئی...... اس کی آنکھیں خشک تھیں مگر چہرہ اشکبار تھا۔ شاید وہ محسوس کر رہی تھی یہ اس زندگی میں ہماری آخری ملاقات ہے۔" ؎

حقیقت یہ ہے کہ زلیخا بیگم کی خواہش تھی کہ مولانا سکون خاطر کے ساتھ اپنے سنجیدہ مشاغل جاری رکھ سکیں۔ جیل جاتے ہوئے یا قید میں انھیں خانگی زندگی کی کم از کم کوئی فکر نہ ہو۔ جیل میں لکھے گئے خطوط میں وہ اپنی بیماری کا ذکر چھیڑ کر مولانا کو مزید پریشان کرنا نہیں چاہتی تھیں۔ قید و بند کے دور میں مولانا کا وقت ذہنی اعتبار سے بڑا گراں گزرتا تھا۔ اس سے ان کی صحت پر بھی بُرا اثر مرتب ہو رہا تھا اس کا ذکر مولانا آزاد نے اپنی کتاب ہماری آزادی میں کیا ہے[۹]۔ ان تمام ثرات سے زلیخا بیگم واقف تھیں۔ انھیں یہ بھی اخبارات سے معلوم ہوتا رہتا تھا کہ دوسرے لیڈران کی صحت بھی ٹھیک نہیں چل رہی ہے جیسا کہ خود مولانا نے ہماری آزادی میں آصف علی کی خرابی صحت کا ذکر کیا ہے[۱۰]۔

جب کبھی سیاسی حالات کا رُخ موڑنے کے لیے اہم ترین ذمے داریاں انجام دینا ہوتیں تو مولانا گھر میں خاموشی اختیار کر لیتے۔ زلیخا بیگم اس خاموشی کا مفہوم سمجھتی تھیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:
"ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سُن رہے تھے"[۱۱]

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ زلیخا بیگم نے اپنے جذبات و احساسات پر پابندیاں عائد کر کے اپنی مختصر حیات میں سپاہیانہ کردار ادا کیا۔ ان کی مخلصانہ تگ و دو اور یہ ایثار ہندوستان کی سیاسی آزادی کے نام جاتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولانا خیرالدین کے مُریدوں میں ایک شخص آفتاب الدین تھے۔ یہ زلیخا بیگم کے والد محترم تھے جو سروے آفس کلکتہ میں ملازم تھے (ان کے بزرگ بغداد سے ہندوستان آئے تھے) ان کے ایک بیٹا اور پانچ بیٹیاں تھیں۔ سب سے چھوٹی زلیخا تھیں وہ پیدا ہوئیں تو والد نے اپنے مرشد کی گود میں انھیں ڈال دیا۔ مولانا خیرالدین بچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور زلیخا نام تجویز کیا۔

مولانا خیرالدین اس خاندان سے اس قدر خوش تھے کہ بعد میں انھوں نے اس خاندان کی دو بیٹیاں اپنے دو بیٹوں سے بیاہ لیں۔ ایک بہن کی شادی مولانا آزاد کے بڑے بھائی ابو نصر آہ سے ہوئی اور سب سے چھوٹی یعنی زلیخا بیگم کی شادی مولانا ابوالکلام آزاد سے ہوئی۔

مولانا کی چھوٹی بہن آبرو بیگم کی اطلاع کے مطابق مولانا کی شادی بارہ تیرہ سال کی عمر میں نو سال زلیخا سے ہوئی۔ حمیدہ سلطان روایت کرتی ہیں کہ شادی کے وقت زلیخا بیگم کی عمر کل چھ سال اور مولانا کی بارہ سال تھی۔ بہرحال آبرو بیگم مولانا کی بڑی چہیتی بہن تھیں۔ مولانا نے ان کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[۵]

۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو زلیخا بیگم اپنی ازدواجی زندگی کے تقریباً چھتیس سال پورے کر کے انتقال فرما گئیں۔ مولانا اس وقت احمد نگر جیل میں تھے۔ جنازے میں شریک نہ ہو سکے۔ تمام ملک میں اس سانحے پر اظہارِ غم کیا گیا۔ ۱۰ اپریل ۱۹۴۳ء کو صوبائی مسلم لیگ کا ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا۔ مولانا کی سوانحی کتابوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ۱۱ اپریل کو مولانا نے اپنی رفیقۂ حیات کی رحلت پر اپنی حالتِ زار کی ترجمانی کی ہے۔[۶] لہٰذا زلیخا بیگم کی تاریخِ وفات میں کسی غلطی کے راہ پاجانے کا امکان نہیں ہے۔ بعض جگہ یہ تاریخ غلط لکھی گئی ہے۔ ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔ مولانا کی ازدواجی زندگی چھتیس سال نہیں، چھتیس سال پر محیط ہے۔ مالک رام صاحب نے اس منقول غلطی کو دُرست کر دیا ہے۔ ●●

حواشی

۱۔ Aruna Asif Ali

Fragments from the past by Dhan.

The Heroine of 1942-P.35, Patriot Publishers,1989

۲۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱، ص ۲۲۷

۳۔ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ڈاکٹر عابدہ سمیع الدین، ص ۱۶۲، بحوالہ
Collected works of Mahatama Gandhi :
Publication Division Govt. of India

۴۔ ہماری آزادی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مترجم: محمد مجیب، صفحات ۲۶، ۲۷

۵۔ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ص ۱۲۶۔ بحوالہ: مولانا آزاد، قولِ فیصل، چمن بک ڈپو، ص ۱۴۶

۶۔ غبار خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱

۷۔ ابوالکلام آزاد، پبلیکیشنز ڈویژن، منسٹری آف انفارمیشن اینڈ براڈ کاسٹنگ گورنمنٹ آف انڈیا، صفحات ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳

۸۔ غبار خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱

۹۔ ہماری آزادی۔ مترجم: محمد مجیب، ص ۲۰۱

۱۰۔ ایضاً

۱۱۔ غبار خاطر۔ خط نمبر ۲۱

۱۲۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی۔ عبدالرزاق ملیح آبادی۔ بار دوم۔ ۱۹۶۵ء

۱۳۔ غبار خاطر۔ خط نمبر ۲۱

دَورِ جَدید کا داعیٔ قرآن

اخلاق حسین قاسمی

مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی شہرت مولانا کی زندگی پر اس قدر چھائی رہی کہ مولانا کو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو قرآنی بصیرت عطا ہوئی تھی وہ لوگوں کی نظروں کے سامنے نہ آسکی۔ اور اس دور کی سیاسی دُھند مولانا کی دینی اور علمی عظمت کے لیے حجاب اکبر بن گئی۔ حالانکہ الہلال و البلاغ کے صفحات پر مولانا آزاد نے دس سال (۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک) اپنے الہامی قلم سے قرآنی معارف کے جو موتی بکھیرے وہ اسی سیاسی دور کا کارنامہ تھا جس دور میں وہ تحریک حرّیت کے سپہ سالار تھے۔

مولانا سیّد سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کی تفسیر (ترجمان القرآن) کی خصوصیت کے بارے میں لکھا:

> "میں نے قرآن کی جس قدر تفاسیر پڑھی ہیں ان میں ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تفاسیر سے بہتر کوئی تفسیر نہیں۔
> ترجمان القرآن کا مصنّف قابل مبارک باد ہے کہ اس نے یورپی سامراج کے زمانے میں، بڑی ہمّت اور دلیری سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اس صورت میں پیروی کی ہے جس طرح انھوں نے

منگول فاتحوں کی مزاحمت کے سلسلے میں کی تھی۔

(مولانا آزاد کی سوانح حیات، ص ۱۰۷)

سید صاحب کا اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح ابن تیمیہ اور ابن قیم نے تاتاری حکمرانوں کے خلاف مسلمانوں کے اندر قرآن کریم کی دعوت کے ذریعے جہاد کی روح پھونکی اور ذہنی جمود توڑنے کے لیے اجتہادی اسپرٹ پیدا کی اسی طرح مولانا آزاد نے برطانوی سامراج کے خلاف مسلمانان ہند کے اندر قرآن حکیم کی براہ راست دعوت کے ذریعے آزادی کی جدوجہد کا جذبہ پیدا کیا اور جدید مسائل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔

مولانا آزاد نے نہ صرف یہ کام کیا جس کی طرف سید صاحب نے اشارہ کیا ہے بلکہ ایک عظیم کارنامہ یہ بھی انجام دیا کہ جد و جہد آزادی کے لیے جس قومی اتحاد کی ضرورت تھی اسے اخوت انسانی کے اسلامی پیغام کے ذریعے آگے بڑھایا۔

انگریزی اقتدار اور اس کے ہمنواؤں نے مذہب کے نام پر جو منافرت و افتراق پھیلا رکھا تھا اسے ختم کرنے کے لیے مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں ان قرآنی حقائق کو نمایاں کیا جو انسانی احترام و آزادی کی تعلیمات پر مشتمل ہیں اور جنھیں بیرونی اقتدار پسند طبقے نے دبانے اور چھپانے کی کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد ترجمان القرآن میں قرآن کریم کے ادبی اسلوب سے جو علمی لطائف و نکات اخذ کرتے ہیں یہ ذوق مولانا کو ہندوستان کے مشہور محقق مولانا حمید الدین فراہی کی چند روزہ صحبت سے حاصل ہوا۔

مولانا ندوی لکھتے ہیں:

> یہیں (ندوہ میں) انھوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے ساتھ کچھ دن بسر کیے جن کو قرآن پاک کے ساتھ عشق کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابو الکلام میں بھی سرایت کر گیا۔
> یہی رنگ تھا جو نکھر کر الہلال میں نظر آیا۔

(نقد ابو الکلام، ص ۹۱۷)

مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین کی طرف سے مولانا کی تفسیر کی عظمت کو کم کرنے کے لیے طرح طرح کی بے بنیاد باتیں کہی گئیں ـــــ یہ الزام بھی لگایا گیا کہ مولانا نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں بعض اہم آیتوں کی تفسیر چھوڑ دی ـــــ اور اس مفروضے پر مولانا کو ہندوؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کا طعنہ دیا گیا۔

اسی طرح وحدتِ دین کے اصولی مسئلے کو وحدتِ ادیان کی غلط تعبیر میں پیش کیا گیا اور مولانا پر اسلام کی صداقت کاملہ کو چھپانے کا الزام لگایا گیا اور مولانا کو مداہنت فی الدین کا طعنہ دیا گیا۔

ان بے بنیاد متعصبانہ الزامات کی اس وقت مکمل تردید ہوئی جب صاف ذہن اہل علم نے ترجمان القرآن کا بغور مطالعہ کیا ـــــ اس وقت یہ حقیقت سامنے آئی کہ مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین نے مرحوم کی علمی عظمت کو کم کرنے کے لیے کیسے کیسے ہتھکنڈے اختیار کیے۔

ترجمان القرآن تفسیر و تاویل کے جس منفرد مقام و مرتبے پر قائم ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قاری کے سامنے دوسری تفاسیر بھی موجود ہوں اور یہ تقابلی مطالعہ بتائے کہ مولانا نے متنِ قرآت کی ترجمانی اور تفسیری حواشی میں اپنے ادب جمیل کے پیرائے میں قرآن کریم کے گہرے لطائف و معارف کا کس نکتہ سنجی کے ساتھ انکشاف کیا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کی خصوصیات سے آگاہ ہونے کے لیے اہل علم سے اپیل کی تھی کہ وہ دوسری تفاسیر کو سامنے رکھ کر ترجمان القرآن سے موازنہ کریں اور پوری تدقیق سنجی کے ساتھ دیکھیں کہ ترجمان القرآن کیا کہہ رہا ہے اور اب تک علمائے تفسیر نے کیا لکھا ہے۔

اس کے بعد بڑی ناامیدی کے انداز میں لکھتے ہیں:

> لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اہل نظر کہاں سے آئیں؟ ـــــ اگر کوئی ہو بھی تو اتنی زحمت کیوں برداشت کرنے لگا؟"
>
> (ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۴)

اس ناچیز نے مولانا کی امید و آرزو کے مطابق اہل علم میں پہلی بار تقابلی مطالعے کے طور پر ترجمان القرآن پر غور کیا اور ترجمان القرآن کی علمی، تاریخی اور ادبی انفرادیت پر قرآنی بصیرت کے نام

سے ایک کتاب لکھی۔

مرحوم پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی کو مولانا آزاد سے جو خصوصی تعلق تھا وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔ مرحوم نے اس ناچیز کی کاوش کی تحقیق کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ترجمان القرآن پر اس قسم کا تحقیقی کام مزید جاری رہے تو اچھا ہے۔

مگر اس راہ میں وسائل کی کمی آڑے آگئی۔

مولانا ندوی نے ترجمان القرآن کی علمی عظمت کے تعلق سے علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم کا حوالہ دیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ایک خاص مسلک کے عالم تھے اور ان کے دینی افکار پر توحید کا غلبہ تھا۔

مولانا آزاد کے افکار میں غلبۂ توحید کے ساتھ تصوف و احسان کا رنگ بھی موجود ہے اور قرآن کریم کے روحانی لطائف کی تشریح میں ترجمان القرآن کا رنگ امام العارفین شیخ ابن عربی کے رنگ سے مل جاتا ہے اور مولانا کے قلم پر محبت و روحانیت کی قلبی کیفیات اور والہانہ واردات طاری ہو جاتی ہیں۔

مولانا مرحوم عقیدت و محبت کی بے روح رسموں پر سخت تنقید کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ مولانا کی تحریریں خشک مزاجی اور روکھے پھیکے رنگ سے محفوظ ہیں اور مولانا کا قلب سلیم لذت روحانی اور کیفیت باطنی کی سرشاری سے محروم نظر نہیں آتا۔ یہ جامعیت اور اعتدال مولانا کی وہ خصوصیت ہے جو موجودہ صدی کے علماء میں مولانا کو منفرد مقام پر کھڑا کر دیتی ہے اور اسی ذہنی اور باطنی خصوصیت نے مولانا کے اندر سیاسی دور اندیشی کا جوہر پیدا کیا۔

ترجمان القرآن کی علمی اور ادبی خصوصیات کے تمام پہلوؤں کا اس مختصر تحریر میں احاطہ کرنا ممکن نہیں البتہ بعض پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ کچھ عرض کیا جا رہا ہے۔

ترجمان القرآن کی پہلی جلد سورۂ فاتحہ کی معرکتہ الآرا تفسیر ہے۔ اس حصے میں مولانا نے علوم توحید کا بے مثال ذخیرہ ترتیب دیا ہے۔

اس حصے کو دیکھ کر بعض کوتاہ فہم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مولانا کے دل میں نبوت محمدیؐ کی عظمت کے لیے وہ جگہ نہیں ہے جو ہونی چاہیے، حالانکہ مولانا اپنی ہر تحریر میں اس کا لحاظ کرتے ہیں

کہ جس موضوع پر گفتگو کی جائے اس میں دوسرے موضوع کی بات نہ چھیڑی جائے جیسا کہ دوسرے علماء کی واعظانہ تحریروں کا رنگ ہے لیکن ترجمان القرآن میں جہاں جہاں نبوت نبویؐ کی بحث ہے اس بحث میں مولانا نے نبوت محمدیؐ کی ضرورت و اہمیت پر پورے عقلی استدلال اور والہانہ عقیدت کے ساتھ کلام کیا ہے:

سہل ہے میر کا سمجھنا کیا
ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واجب الاطاعت آخری نبوت، عبدیت کاملہ، حیات النبیؐ اور مقام محمود کی عالمگیر عظمت پر مولانا آزاد کا کلام عقل و عقیدے کی طمانیت کے لیے بھرپور اثر رکھتا ہے۔ خاص طور پر مقام محمود کی تشریح میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے، اکبر الٰہ آبادی کے اس شعر کو اس کا خلاصہ کہا جا سکتا ہے:

انہی کے رنگ سے رنگِ گلِ ہستی کی زینت ہے
انہی کی بو سے عطر آگیں بنی آدم کی زینت ہے

عصر حاضر کے علماء تفسیر میں مولانا ابو الاعلیٰ صاحب مودودی نے مولانا آزاد کی اس تحقیق کو تسلیم کر کے اپنی تفسیر (تفہیم القرآن) میں مولانا کے والہانہ اور محققانہ کلام کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

کیا اچھا ہوتا کہ مودودی صاحب جیسا صاحب علم انسان مولانا آزاد کے ساتھ سیاسی اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کا حوالہ دے کر تحقیق و وسیع النظری کی مثال قائم کرتا۔

تمام متقدمین و متاخرین علماء (اہل توحید ہوں یا اہل محبت ہوں) مقام محمود کا تعلق آخرت کے مقام شفاعت کبریٰ سے قائم کرتے ہیں کیوں کہ ایک صحیح روایت میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام محمود کی تفسیر شفاعت کبریٰ سے کی ہے لیکن مولانا آزاد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس خاص مرتبہ ستائش و تعریف کو عام رکھا ہے یعنی یہ تحسین و تعریف کا مقام اعلیٰ حضور کو دنیا میں بھی عطا کیا گیا اور آخرت میں بھی عطا کیا جائے گا۔

مولانا علیہ الرحمہ نے حدیث شفاعت کا انکار نہیں کیا بلکہ آخرت کی محمودیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری منزل قرار دیا۔

مولانا آزاد کا مسلک احادیث کے بارے میں بہت محتاط تھا۔ سرسید احمد اور مولانا فراہی کی طرح مولانا آزاد انکار حدیث کی طرف مائل نہیں تھے۔

معجزات قرآنی کی تاویل میں بھی مولانا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے جب کہ سرسید مرحوم اور مولانا فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن) نے لاضرورت عقلی تاویلات کر کے علما، سلف کی راہ سے گریز کیا ہے۔

مولانا آزاد عقل و فکر کے امام تھے مگر مولانا نے سلف صالحین کے مسلک (عمل بالحدیث) کا پورا پورا احترام قائم رکھا ہے۔ اور جہاں جہاں اہل عقل (متکلمین) اور اہل حدیث (محدثین کرام) کے درمیان مقابلے کی نوبت آئی ہے، مولانا نے محدثین کرام کی راہ کو ایمان سے زیادہ قریب کہا ہے۔

چنانچہ فقہی مسائل میں مولانا تقلید ائمہ کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ محدثین کے مسلک کو ترجیح دیتے تھے۔

آیاتِ جہاد کی تفسیر

مولانا آزاد نے جنگ و جہاد کے قرآنی مقامات کی تشریح میں اسلام کی دعوت امن کا جس مؤثر پیرائے میں تعارف کرایا ہے وہ جذباتی طبقے کی نظر میں بہت کھٹکتا ہے، لیکن وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی حقیقت ہے جسے اہل جذبات نے وقتی تحریکات سے بالاتر ہو کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

مولانا سورہ توبہ آیات (۶۱-۶۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"آیت ۶۱-۶۲ نے کیسے قطعی لفظوں میں قرآن کی دعوتِ امن کا اعلان کر دیا ہے! — یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب جنگ بدر کے فیصلے نے مسلمانوں کی فتح مندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرۂ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا۔ تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف جھکیں، چاہیے کہ تم بھی بلا تامل جھک جاؤ، اگر ان

کی نیت میں فتور ہوگا تو ہوا کرے، اس کی وجہ سے صلح و امن کے
قیام میں ایک لمحے کے لیے بھی دیر نہیں کرنی چاہیے۔"

(جلد دوم ۹۸)

ترجمان القرآن جلد دوم کے صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں:

"جہاں تک ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ معاملہ کرنے
کا تعلق ہے قرآن کہتا ہے کہ اصل اس باب میں محبت وشفقت، ہمدردی
وسلوک، تعاون و سازگاری ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی
دعاؤں میں سب سے زیادہ اعتراف اس حقیقت کا ہوتا تھا۔

اللھم اشھد ان الناس کلھم اخوۃ

(ابوداؤد ومسلم)

اے خدا! میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی
بھائی ہیں۔"

علامہ اقبال مرحوم نے اہل جذبات کو اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

احیاء اسلامی اور حکومت الٰہیہ کی تحریک سے تعلق رکھنے والے مولانا آزاد کے امن پسندانہ اور انسانی اخوت اور وطن پروری کے تصورات کو کمزوری اور تحریک آزادی کے اثرات کا نتیجہ قرار دیتے تھے لیکن آج تحریک اسلامی کی پچاس سالہ جدوجہد کی ناکامی اور پسپائی کے بعد اس تحریک کے دانش وروں کو یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ اس تحریک نے اسلام کو ایک سیاسی مذہب بناکر پیش کرنے میں اتنا غلو و افراط اختیار کیا کہ اسلام کی دعوتی اور ایمانی روح دب کر رہ گئی اور اب اس تحریک والوں کے لیے پیچھے ہٹنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کیونکہ جہاد پسندی، مسلم معاشرے کی اخلاقی تربیت اور دعوتی اسپرٹ کے بغیر، حرب عقائد اور مذہبی خانہ جنگی کی صورت میں تبدیل ہوگئی اور سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنا جہاد اسلامی کا مقصد بن گیا، جس نے بڑے بڑے مذہبی ملکوں

کو مجبور کر دیا کہ وہ اس جہاد پسند طبقے کو طاقت سے کچل دیں۔

یہ نتیجہ تھا اس بے اعتدالی کا جو ان احیا پسندوں کے نزدیک دینی حمیت اور اسلامی غیرت بن گئی تھی۔

تاویل بڑھ کے قرب الکفر ہو گئی
کچھ بھی نہیں ہے شیخ ترے علم و فن سے دور

دعوتی تفسیر

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے رجوع الی القرآن کی تحریک سے اپنی اصلاحی جد و جہد کا آغاز کیا۔ کیوں کہ عہدِ راشدہ کے بعد سے حکومت اسلامی میں جاگیر دار طبقوں کا غلبہ شروع ہو گیا تھا اور ان اصحاب دولت و ثروت طبقوں نے قرآن کریم سے براہ راست تعلق ہدایت قائم کرنے کے بجائے احادیث و فقہ اور تصوف کو دینی رہنمائی کا ماخذ قرار دینے پر اکتفا کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔

کیوں کہ قرآن کریم نے مختلف پیرایوں سے دولت پرستی اور تعیش پسندی کی سخت ترین مذمت کی ہے اور دولت کے قارونی نظریے کو قوموں کی ہلاکت کا سامان قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی اصلاحی کتابوں میں دولت پرستی اور دولت کے ارتکاز اور احتکار کو امت کے زوال کا سبب قرار دیا ہے اور مغل حکمرانوں کی عیش پرستی پر سخت نکتہ چینی کر کے مسلمانوں کو مسلم حکومت کی بربادی سے خبردار کیا ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر ہو یا ان کے اصلاحی مضامین ہوں، سب میں شاہ ولی اللہ کی اصلاحی روح اور شاہ محمد اسماعیل شہید کا جذبۂ حریت کار فرما نظر آتا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کو ایک مقصدی تفسیر بنا کر پیش کیا ہے اور تفسیر کے دوسرے اعتقادی اور علمی مباحث کے لیے تفسیر البیان کا حوالہ دیا ہے۔

جمہوری نظام میں شخصیت کی اہمیت

اسلام ایک شورائی اور جدید اصطلاح میں ایک جمہوری سیاست کا مذہب ہے اور جمہوریت میں شخصیت پرستی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اصول ومقاصد کے دائرے میں افراد کی اہمیت بھی ہر اجتماعی نظام میں اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔

مولانا نے غزوۂ احد کے بعد قرآنی تبصرہ آل عمران (۱۴۴) کی تشریح میں شخصیت پرستی کی نفی پر بڑی مؤثر بحث کی اور اسلام کے جمہوری مزاج ومذاق کی واضح تصویر پیش کی، مگر اسی کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں دوسرے پہلو کے متعلق لکھا:

"قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرچشمۂ حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوس قلیلہ ومعدودہ ہی ہوتا ہے، اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی صرف اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔"

(صبح امید ۲۸۱)

ہندو مسلم تعلقات مذہب کی روشنی میں

مولانا آزاد کو اس بات کی بڑی فکر تھی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں (ہندوؤں) کی مذہبی اور فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں اور یہ غلط فہمیاں ہندو مسلم تعلقات پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

چنانچہ مولانا نے معارف اعظم گڑھ کے مدیر مولانا شاہ معین الدین احمد مرحوم کو اس پر توجہ دلائی کہ وہ معارف میں اس مسئلے کی وضاحت کریں۔

شاہ صاحب نے ۱۹۶۵ء کے معارف کی کئی قسطوں میں یہ مسئلہ صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ عرب فاتحین اور اُن کے ہمراہ آنے والے علماء اسلام (بصری) ہندوستان کے ہندوؤں کو مشابہ

اہل کتاب قرار دیتے تھے اور ان کے ساتھ مذہبی آزادی اور سماجی تعلقات میں رواداری کی تعلیم دیتے تھے۔ البتہ ذبیحہ کی حلت اور ازدواجی تعلق قائم کرنے میں قرآنی اہل کتاب یہود و نصاریٰ کے ساتھ ہندوؤں کو شامل نہیں کرتے تھے۔

مولانا آزاد اس اہم مسئلے پر خود قلم اٹھاتے مگر حکومتی ذمے داریوں نے مولانا کو اس فرصت سے محروم کر رکھا تھا۔

ملی معاہدے کا نظریہ

مولانا آزاد موجودہ بین الاقوامی دور کے تقاضوں کو سمجھ رہے تھے اور اس دور میں اسلام کی افادیت کو تسلیم کرانے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے اور فقہ کی قدیم اصطلاحوں (حربی اور ذمی) دارالحرب اور دارالسلام) کو اسلام کی عالمی اور عالمگیر ہدایت کے پیش نظر بے ضرورت سمجھتے تھے۔

چنانچہ یہ کام خداوند عالم نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے لیا۔ مولانا مرحوم بعد دمعاد میں مذہبی پختگی اور قدامت پسندی میں مشہور تھے۔

یہی وہ عالم تھے جنھوں نے مولانا آزاد کے اس فعل پر تنقید کی تھی کہ مولانا نے ترجمان القرآن میں ذوالقرنین کی تصویر چھاپ دی تھی، اس پر مولانا تھانوی نے اعتراض کیا اور مولانا آزاد نے ان کے اعتراض کو تسلیم کر کے وہ تصویر نکلوا دی۔

مولانا تھانوی مشترک تحریک آزادی سے اختلاف کرنے والوں میں سر فہرست تھے۔ مولانا سے اللہ تعالیٰ نے یہ اجتہاد کرایا کہ جن ملکوں یا جن معاملات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی لین دین اور معاملات میں اعتماد قائم ہے اور مسلم اور غیر مسلم لوگ آپسی اعتماد کے سبب امن و آرام سے رہتے ہیں تو یہ عملی صورت حال فقہی اصطلاح میں ملی معاہدہ ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دوسرے مقامات پر ہونے والے حوادث کا اپنے پڑوسی غیر مسلموں سے بدلہ لینے کی کوشش نہ کریں، یہ معاہدہ شکنی ہوگی جو اسلام میں جائز نہیں۔

مولانا کے اس اجتہاد کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث صحیح ہے، جس کی وضاحت مولانا کے خلیفۂ ارشد مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد شفیع صاحب نے مجالس حکیم الامت کتاب میں کی اور

وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

پھر میں نے بھی اس اجتہاد کی دلیل صحیح بخاری کی ایک حدیث بروایت مغیرہ ابن شعبہ میں پائی اور قسطلانی شرح بخاری میں اس کی تشریح نکل آئی، وہ حدیث قدسی یہ ہے: لا تنظروا الی ذنوب العباد کانکم اربابٌ۔ لوگو! تم بندوں کے گناہوں کو اس طرح نہ دیکھو جیسے تم خود ان کے پروردگار ہو"

مفتی صاحب نے اس کے بعد فارسی کا یہ شعر لکھا:

گناہ آئینۂ عفو و رحمت است اے شیخ ۔۔۔ مبین بچشم حقارت گناہ گاراں را

اے شیخ! گناہ خدائے رحمان کے عفو و کرم کا آئینہ ہے، اس کے گناہگاروں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھا کر۔

(مجالس حکیم الامت، ص ۸۵، مطبوعہ کراچی)

مولانا آزاد کی رجائیت پسندی اور جذبۂ اخوت انسانی آخر اس کے سوا کیا ہے؟

معاشی انصاف اور ترجمان القرآن

قرآن کریم میں سیاسی عدل اور معاشی انصاف کی جو تعلیمات موجود ہیں اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جن تعلیمات پر عمل کرکے اسلامی حکومت کو ایک رفاہی حکومت اور ہر قسم کی اونچ نیچ سے (اقتصادی فرق سے سماجی بے انصافی سے) پاک صاف نظام حق کا نقشہ بنا کر پیش کیا تھا، مولانا آزاد نے متعلقہ آیات قرآنی کی تفسیر میں اس پر مکمل روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ سورۂ توبہ آیت کنز (۶۰) کی تفسیر دیکھنے کے قابل ہے، جس میں مولانا نے معاشی انصاف پر مفصل بحث کی ہے۔

مولانا آزاد نے سورۂ نحل (۱۷) کی تفسیر میں مفسرین کا وہ قول اختیار کیا جس سے قرآن کریم کے معاشی انصاف کے نظریے پر روشنی پڑتی ہے اور بعض علماء کو اس تشریح میں کمیونزم کی تائید نظر آئی ہے، حالانکہ مولانا نے علمائے سلف ہی کے ایک تاویلی قول پر آیت کی تفسیر کی ہے۔ ●●

ابوالکلام آزاد کا تصورِ دین

سید شاداب خاں

مفکر دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے ماضی کے علمی اور تہذیبی سرمائے کو دریافت کرتے اور مناسب ترتیب کے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اس سرمائے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے مفکر علیحدہ نوعیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے عالموں اور مفکروں سے ہے۔ مولوی عبدالرزاق ملیح آبادی کے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہو گیا۔ مولانا آزاد نے جواب دیا:

> "آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر مسلمان ہوں لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور خاندانی ورثے میں مجھے جو مذہب ملا تھا اس پر قانع نہیں رہا اور جونہی مجھ میں اتنی طاقت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کروں، میں نے اسے الگ کر دیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ لے کر طلب و جستجو میں نکلا"[1]

آزاد کے اسلام کا روپ کیسا تھا، اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کی "طلب و جستجو" کے دور پر ایک نظر ڈالیں۔ مولانا آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر ۱۹۰۲ء سے بائیس سال کی عمر ۱۹۱۰ء تک رہا... یعنی الہلال کے آغاز سے پہلے تک۔[2]

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ دورِ جستجو میں وہ تین سوالات پر غور کر رہے تھے :

(۱) کیا خدا کا کوئی وجود ہے ؟

(۲) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے۔ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذہب ہدایت اور امن کے لیے ہے تو پھر یہی مذاہب جھگڑوں اور خون ریزیوں کا سبب کیوں ہیں ؟

(۳) خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں کیوں بٹے ہوئے ہیں ؟ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں ؟

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس "دورِ طلب و جستجو" ہی میں مولانا ادیان کے جواز اور اُن کے تقابل کو اپنی مذہبی فکر کا نقطۂ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ الہلالی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ ان سوالوں کا جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ ان مذاہب کے عالموں اور ناستکوں سے بھی بحثیں کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ دراصل مولانا آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پیر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ مولانا آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی تقلید کے بجائے اپنے مطالعے، اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کہتے ہیں :

"دراصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا۔ والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے۔ جمود و تقلید پیری مریدی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے کہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی تعداد صرف ڈھائی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے ذہن و دل کے لیے یہ ماحول ناقابلِ برداشت تھا اور جب والد سے ذہنی کش مکش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلاوطنی اختیار کر لی۔"[۲]

ورثے میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شاید ذہنی اور جذباتی اذیت سے گزرنا ہے۔ مولانا اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں اسلام ملا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں :

"بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسوم و تقلید

کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان
نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ
میں نے اپنی طلب و جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔"[۴]

طلب و جستجو کے دور میں خود ہی کے بیان کے مطابق انھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات چند یہ ہیں:

غزالی، حقیقت معجزات، رسالہ اسلامی توحید اور مذہب عالم، محمد عبدہ، قانون نشوونما اور قرآن، القول الثابت (موضوع مذہب اور عقل)، اتحاف الخلف (موضوع مذہب و عقل کے حدود)، ابو بیان (موضوع اسلام، شک، یقین)، الدین الخالص (اسلام)، الحرب فی الاسلام، سیرۃ ابن تیمیہ، جدید علم کلام کی ضرورت، العلوم الجدیدہ والاسلام وغیرہ۔[۵]

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور میں انھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھنے کی خبر دی ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، سائنس یا فلسفے کی نہیں۔ بہرحال اتنی بات تو واضح ہو کر سامنے آئی ہے کہ مولانا آزاد اپنے ابتدائی دور ہی میں تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے، تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے اور مولانا نے اس کا ثبوت دور طلب و جستجو کے مضامین الہلال، البلاغ، مسئلہ خلافت، اسلام کا نظریۂ جنگ، دعوتِ حق، قرآن کا قانونِ عروج و زوال اور ترجمان القرآن وغیرہ میں دیا۔ "ہجر و وصال" میں شامل مضمون کے آغاز میں الہلال کے متعلق لکھتے ہیں:

"الہلال بھی ایک دعوت ہے، جس کے تمام اغراض و مقاصد اور اصول و فروع کا نقطۂ وحید صرف اس دینِ الٰہی کی دعوت کی تجدید اور اس کے اصولِ بنیادی، 'الامر بالمعروف والنہی عن المنکر' کو زندہ کرنا ہے۔"[۶]

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا کا ارشاد ہے:

"یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے جس کو قرآنِ کریم "جہاد فی سبیل اللہ" کے جامع و مانع لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کو قیام

اسلام کا مقصد اصلی اور مسلمانوں کے تمام اعمال و عبادات کا مبدار
حقیقی قرار دیتا ہے"۔ [۷]

مضامین ابوالکلام آزاد میں اس جہاد کی تشریح کچھ اس طرح دیکھنے کو ملتی ہے :

"مسلمانوں کا سرمایۂ زندگی کا یہی فرض ہے، وہ دنیا میں اس
لیے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرف داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم
دیتے ہیں اور برائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں اپنے تئیں اس کا ذمے دار
سمجھ کر روکتے ہیں"۔ [۸]

مولانا آزاد نے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کا وسیع، واضح اور موثر طریقہ تجویز کیا۔
اس طریقے کے الفاظ و معانی قرآنی آیتوں سے ماخوذ ہیں اور اس موضوع پر اسی عنوان سے لکھا ہوا
مولانا کا مضمون متعدد مجموعوں میں موجود ہے۔ مولانا کے اس خیال کے متعلق پروفیسر عبدالمغنی کا
کہنا ہے :

"امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" فلسفۂ احتساب" پر مبنی ہے جسے
اقبال نے "احتساب کائنات" کہا ہے اور اسے مومن کا دین قرار
دیا ہے۔ یہ تصور مسلمانوں کی ایک تبلیغی ملت Missionery
Community ہونے کی دلیل ہے اور اپنے اسی تبلیغی کردار کی
بدولت امت مسلمہ دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز کی گئی، قرآن سے
اسے "امت وسط" کا لقب دیا اور "شہدا علی الناس" بتایا یعنی
کائنات میں مرد مومن حیات کے توازن کا بنیادی عنصر اور عامل ہے"۔ [۹]

الہلال کی مقبولیت بڑھی تو ایک صاحب نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ سیاسی مباحث مذہبی
تعلیم سے الگ ہونے چاہئیں۔ مولانا نے اس کے جواب میں لکھا:

"جناب اس بنیادی اصول کو چھیڑ دیا، جس پر ہم الہلال کی پوری
عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کہیں کہ محراب خوش نما نہیں تو ممکن
ہے کہ ہم بدل دیں، لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا

جانے تو صاف فرمایئے اس کی تعمیل سے مجبور ہیں۔ انسانی اعمال کی
خواہ کوئی شاخ ہو ہم تو اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہمارے
پاس اگر کچھ ہے تو قرآن ہی ہے، اس کے سوا ہم کچھ نہیں جانتے۔
ساری دنیا کی طرف سے ہماری آنکھیں بند ہیں اور تمام آوازوں
سے کان بہرے ہیں۔ اگر دیکھنے کے لیے روشنی کی ضرورت ہے تو
یقین کیجیے کہ ہمارے پاس تو سراج منیر کی بخشی ہوئی ایسی ہی روشنی
ہے، اس سے ہٹا دیجیے گا تو بالکل اندھے ہو جائیں گے۔"

قرآن خود کہتا ہے:

کتاب انزلنٰہ الیک لتخرج الناس من الظلمات
الی النور (۱۴:۱)

(قرآن ایک کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی ہے اس لیے کہ انسان کو
تاریکی سے نکالے اور روشنی میں لائے)

قرآن کے علاوہ کسی اور تعلیم گاہ سے حاصل کیے گئے خیال کو مولانا کفر صریح مانتے تھے اور
افسوس ظاہر کرتے تھے کہ ہندوستانی مسلمان قرآن اور اسلام کی اصلی عظمت سے آگاہ نہیں ہیں۔
ما قدروا اللہ حق قدرہٖ

پھر اسی خیال کو ایک مضمون میں تفصیل کے ساتھ کچھ یوں واضح کیا:

"ہم نے تو اپنے پولٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں وہ مذہبی
رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اسلام انسان
کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا
کوئی مناقشہ ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو، وہ اپنی توحید کی تعلیم
میں نہایت غیور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے
والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی
ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیاوی، حاکمانہ ہو

محکوانہ' وہ زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔"

مولانا کے اس خیال کی صداقت کا اندازہ اسلام کی عالمگیر حیثیت سے لگایا جا سکتا ہے۔ وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ خدا کا حلقۂ درس ہے جس نے خدا کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ دیا وہ پھر کسی انسانی دستگیری کا محتاج نہیں' یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے تئیں امام مبین' حق الیقین' نور و کتاب مبین' تبیاناً لکل شیٔ' بصائر للناس' ہادی واہدی الی السبیل' جامع اضراب و امثال' بلاغ للناس' حادی بحر و بر اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اکثر موقعوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے۔ روشنی جب نکلتی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے' خواہ مذہبی گمراہیوں کی ہو' خواہ سیاسی۔ قرآن نے خود اپنی زبان سے اپنی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے:

"قد جاءکم من اللہ نور وکتٰب مبین یھدی بہ اللہ
من اتبع رضوانہ سبل السلام ویخرجھم من الظلمٰت
الی النور باذنہ ویھدیھم الی صراط مستقیم (۵: ۱۵)

اس آیت میں قرآن کو سبل اسلام کے لیے ہادی بتلایا کہ وہ سلامتی کی تمام راہوں کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور اگر آپ کے سامنے پولیٹیکل اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی آپ کو قرآن سے نہ ملے۔ پھر کہا کہ وہ انسان کو تمام گمراہیوں کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں لاتی ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری پولیٹیکل گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ ہم نے قرآن کے دست رہنما کو اپنا ہاتھ سپرد نہیں کیا' ورنہ تاریکی کی جگہ آج ہمارے چاروں طرف روشنی ہوتی۔ آخر میں کہہ دیا کہ وہ "صراطِ مستقیم" پر لے جانے والی ہے اور صراطِ مستقیم کی اصطلاح قرآن کی زبان میں ایسی جامع ہے کہ ساری دنیا اسی کے اندر سمجھیے۔

اسی طرح سورۂ یوسف کے آخری رکوع میں فرمایا:

ماکان حدیثاً یفتریٰ ولٰکن تصدیق الذی بین یدیہ
وتفصیل کل شیٔ وھدی ورحمۃ لقوم یومنون ط (۱۲: ۱۱۱)
(قرآن کوئی بنائی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ جو صداقتیں اس سے پہلے
کی موجود ہیں ان کی تصدیق کرتا ہے اور اس میں اربابِ ایمان کے لیے

ہر چیز کا تفصیلی بیان اور ہدایت و رحمت ہے۔)

اس آیت اور اس طرح کی دیگر آیات کا دعویٰ بالکل صاف ہے کہ وہ ہر طرح کی تعلیمات کے
لیے اپنے تئیں ایک کامل معلم ظاہر کرتا ہے۔ پھر اس کی تعلیم صاف اور غیر پیچیدہ ہے، شرط یہ ہے کہ
اس پر تدبر اور تفکر کیا جائے۔ قرآن خود فرماتا ہے:

الحمد للہ الذی انزل علیٰ عبدہ الکتاب ولم یجعل
لہ عوجا ط (۱:۱۸)

(تمام تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر قرآن اتارا
اور اس میں کسی طرح کی پیچیدگی نہ رکھی۔)

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے پیرو اپنی زندگی کے ایک ضروری شعبے یعنی سیاست بلکہ سیاسی اعمال
کے لیے دوسروں کے دروازوں کے سائل بنیں۔ حالانکہ خود قرآن ان کے پاس ایک حکم اور ایک
امام مبین ہے۔

وکل شیءٍ احصینٰہ فی امام مبین (۳۶:۱۲)

(اور ہر شے کو ہم نے کتابِ واضح (قرآن) میں جمع کر دیا ہے۔)

دوسری جگہ اس کو تمام امور کے لیے قولِ فیصل بیان کیا:

انہ لقول فصل وما ھو بالھزل (۸۶:۱۳)

(بے شک یہ قرآن ایک قولِ فیصل ہے، تمام اختلافات و اعمال کے
لیے اور کوئی بے معنی و فضول بات نہیں۔)

مسلمانوں کی ساری مصیبتیں صرف غفلت کا نتیجہ ہیں کہ انھوں نے اس الٰہی تعلیم گاہ کو چھوڑ دیا اور سمجھنے لگے
کہ صرف روزہ و نماز کے مسائل کے لیے اس کی طرف نظر اٹھانے کی ضرورت ہے ورنہ اپنے تعلیمی،
تمدنی اور سیاسی اعمال سے اسے کیا سروکار؟ مولانا الہلال کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے
فرماتے ہیں:

"ہم بالاختصار عرض کر دیتے ہیں کہ الہلال کا مقصدِ اصلی اس کے سوا کچھ
نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں صرف کتاب اللہ

اور سنتِ رسول پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں
خواہ تمدنی، خواہ سیاسی ہوں خواہ اور۔"

انھوں نے قرآن کریم ہی کی روشنی میں الہلال میں مسلسل مذہبی مضامین لکھے اور مسلمانوں کو نہایت موثر اور دلچسپ انداز میں تلقین کی کہ نیکی کے سامنے جس قدر عاجز ہو اتنا ہی بدی کے آگے مغرور و سخت ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خدا نے جہاں امر بالمعروف کا ذکر کیا ہے وہاں ساتھ ہی ایمان باللہ کا بھی نام لیا ہے:

كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و
تنهون عن المنكر و تومنون بالله۔
(تم تمام اُمّتوں میں بہتر اُمّت ہو کہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُرائی
سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)

یہ اس لیے کہ امر بالمعروف کا فرض بغیر کامل ایمان باللہ کے ادا نہیں ہو سکتا، ایک انسان جو ہوائے نفس میں گرفتار درہم و دینار کو پوجتا ہے۔ لذتِ نفس اور عیش دُنیوی کو اپنا قبلہ بنا لیتا ہے اور دُنیوی رسوم و عزت کو اپنا معمول سمجھتا ہے، ممکن نہیں کہ اپنے اندر نیکی کے حکم اور بدی کی روک کی طاقت پا سکے، وہ شرک ہے، گو زبان سے دعویٰ ایمان کرتا ہو مگر ایمان کی حلاوت کبھی اس کو چکھنا بھی نصیب نہیں ہوئی۔

وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون [۱۲]
(اُن میں اکثر ایسے ہیں گو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر فی الحقیقت
مبتلائے شرک ہیں۔)

اسی طرح مولانا نے مسلمانوں کو ان کی عظمت و رفعت اور بلندی و امتیاز کا اندازہ قرآن کی روشنی میں کرایا۔ الہلال کے صفحات قرآن کریم کے زرّیں خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا [۱۳]
(مسلمانو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے اور اس کے احکام سے سرتابی
نہیں کی تو وہ تمام عالم میں تمھارے لیے ایک امتیاز پیدا کر دے گا۔)

اور اب ماتم ہے تو اسی قرآن کی اس پیشین گوئی کے ظہور کا:

اور جس نے ہمارے ذکر سے روگردانی کی اس کی زندگی دنیا میں تنگ ہو جائے گی۔[۱۳]

انسانی قلوب کی حیات و ممات اور قوموں کی اخلاقی زندگی اور موت کا بھی یہی حال ہے۔ مایوسیاں جب حد درجے تک پہنچ جاتی ہیں اور انسانی سعی، امید کی کوئی راہ اپنے سامنے نہیں دیکھتی تو جس طرح انسانوں کی جسمانی زندگی کے لیے اپنے آسمان کو حکم دیتا ہے کہ باران رحمت کا دروازہ کھول دے، ضروری ہے کہ انسان کی قلبی زندگی کے لیے بھی اپنے ملائکہ رحمت کو بھیج دے، کہ پیغام امید سے مردہ دلوں میں زندگی کی حرکت پیدا کر دیں۔ مولانا آزاد نے اپنے مذہبی خیالات سیاسی، سماجی، اصلاحی غرضکہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک بے مثال نگینے کی مانند جڑ دیے ہیں۔ "القسطاس المستقیم"، "الجہاد فی الاسلام"، "معجزہ و خوارق"، "لا تلقوا بایدیکم الی التھلکہ"، "کشف معانی سے قرآن کا مدعا کیا ہے؟" "تجدید اسلامیہ" اور "خطباتِ سیاسیہ"، "فاتحہ البلاغ" اور اسی قسم کے ان گنت مضامین دین اسلام بالخصوص قرآن کے زریں خیالات سے مزین ہیں جن میں ماضی کی روداد بھی ہے۔ حال کا پس منظر بھی اور مستقبل کا مناسب انتخاب بھی۔ ہرچند کہ مولانا نے اپنے تمام خیالات کا اظہار قرآن و احادیث کی روشنی میں، دین کی مدد میں رہ کر کیا ہے لیکن ان میں زندگی کا ہر شعبہ، ہر مسئلہ، ہر عمل، ہر علم گویا کہ دنیا کی تمام فکریں جدید سے جدید تر پیرائے میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ "القسطاس المستقیم" کے دوسرے نمبر کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر مسلمان اپنی پولیٹیکل جدوجہد کو ایک مذہبی حکم سمجھ کر اختیار کریں تو اسلام کے خوارق سے بعید نہیں کہ وہ ان کو ان موانع راہ سے بالکل محفوظ کر دے اور اس امن و سکون کے ساتھ راہ سے گزر جائیں کہ سیاسی جدوجہد کے کلیات میں ان کا وجود ایک مثال مستثنیٰ ہو۔[۱۴] اسی طرح "الجہاد فی الاسلام" کے عنوان سے چھ نمبروں میں ایک مضمون لکھا جو انگریزوں کے خلاف مسلمانوں کو ابھارنے کے لیے لکھا گیا تھا اور قرآنی آیتوں سے ثابت کیا کہ اسلام اور جہاد ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے دو مترادف الفاظ ہیں۔ اسلام کے معنی جہاد ہیں اور جہاد کے معنی اسلام۔ پس کوئی ہستی مسلم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذت اس بدبخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوقِ ایمانی لذت

جہاد سے محروم ہو۔[۱۸] ایک مضمون "البصائر" مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھا جس کے نیچے یہ آیت لکھی:

هٰذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون (۴۵ : ۱۹)

اس میں قرآنی آیتوں کے حوالے دے کر آخر میں لکھا کہ اگر سنبھلنا چاہتے ہو تو ایک ہی ہاتھ ہے جو تمھیں سنبھال سکتا ہے 'محض انجمنوں کا قائم کرنا' ممبری کے نام سے ایک گروہ جمع کرلینا اور صرف روپیے کی کسی بڑی مقدار کی فراہمی پر بھروسہ کرلینا غفلت کے بعد دوسری غفلت ہے جو تمھیں بسترِ ضلالت پر ڈال دے گی اور آخری وقتِ عمل ہاتھ سے نکل جائے گا۔ ایک ہی وسیلۂ فوز و فتح، اے دنیا میں تبدیلی چاہنے والو یہ ہے کہ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرو اور احکامِ الٰہی کے اعتقاد و عمل کا عہدِ وثیق کرکے اُٹھ کھڑے ہو، توبہ کرو، توبہ کرو کہ تمھارے تمام دکھ کی دوا صرف توبہ ہی ہے، خدا کے آگے جھکو اور اس کو پیار کرو.....!

۱۹۱۴ء کے وسط سے الہلال کے دائرۂ تحریر میں ہندوستان کے مشہور و معروف اہلِ قلم شامل ہوگئے اور الہلال ہی کے خاص اسلوب میں مضامین لکھنے لگے لیکن ان کے نام مضامین کے ساتھ نہ ہوتے، اس لیے الہلال کے ان پرچوں سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون سا مضمون کس کا ہے۔ پھر بھی مولانا آزاد کا خاص طرزِ تحریر اور اندازِ فکر سے ان کے مضامین کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے۔ ایک مضمون لا تلقوا بایدیکم الی التھلکہ کے عنوان سے ہے جس میں قرآنی آیتوں اور ان کی تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں میں اسلام کی بو باقی ہے تو خدا ان کی مدد کرے گا۔ یہ امدادِ فرشتوں کی صورت میں بھی نازل ہوسکتی ہے خواہ یہ فرشتے عام مفسرین کی رائے کے مطابق سچ مچ کے فرشتے ہوں یا مشہور مفسر ابوبکر اصم کے انکار کو تسلیم کرتے ہوئے ان کو روحانی تسلی و اطمینانِ قلب کا مترادف سمجھا جائے۔[۱۹] ان کا ایک مضمون "مسجدِ اسلامیہ اور خطباتِ سیاسیہ" کے عنوان سے ہے جو انجمنِ اسلامیہ لاہور کے ایک ریزولیوشن (Resolution) کے سلسلے میں لکھا گیا ہے۔ یہ مضمون الہلال کی پانچ اشاعتوں میں ختم ہوا۔ اس میں اسلام میں مساجد کی دینی حقیقت پر بڑا عالمانہ اور نہایت بصیرت افروز تبصرہ ہے۔

الہلال کی اور اشاعتوں اور اسی طرح البلاغ میں اُن کے مذہبی مضامین شائع ہوئے

بن کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کی آیتوں کے ذریعے شعلے چمکا سکتے تھے۔ دراصل مولانا کو قوت فریرہ ابی طور پر حاصل تھی، اس لیے قرآنی آیتوں کو اپنے قلم سے ایمانی حرارت کی چنگاریاں بھی بنا سکتے تھے۔ پھر ضرورت ہوئی تو انہی آیتوں سے اپنے خیالات کے پیانہ کی چاندنی کی ٹھنڈک بھی پہنچا سکتے تھے۔ اُن کی تحریر کا یہ اعجاز تھا کہ وہ صلوٰۃ، صوم اور حج پر مضامین لکھتے تو انہی قرآنی آیتوں کا ذکر کرتے جن کا دوسرے علماء برابر استعمال کرتے رہے ہیں لیکن اُن کا امتیاز یہ ہے کہ انہی آیتوں کو اپنی تحریروں میں اس خوش سلیقگی سے سجا دیتے کہ معلوم ہوتا کہ ابھی ابھی یہ آیتیں اُن کے ہی مضمون کے لیے نازل ہوئی ہیں اور یہ صدائے ربانی بن کر گونج رہی ہیں۔ وہ جس مسئلے پر لکھتے خواہ جنوبی افریقہ کا معاملہ ہو، بلقان اور طرابلس کی جنگ کی تفصیل ہو، آئرلینڈ کے ہوم رول کا مسئلہ ہو، الہلال کے شذرات ہوں یا اس کا مقالۂ افتتاحیہ ہو، اس کے افکار و حوادث ہوں، اس کے مقالات ہوں، اس کا مذاکرۂ علمیہ ہو، اس کے دقائق و حقائق ہوں، اس کے شئونِ داخلیہ یا المراسلات و المناظرہ ہوں، شئونِ عثمانیہ یا عبر و بصائر ہوں، یا سیاسی مضامین ہی کیوں نہ ہوں، ان میں قرآنی گلستان اور سنبلستان آباد کر دیتے۔ کبھی تو قرآنی آیتوں کی سُرخی ہی قائم کر دیتے، کبھی قرآنی الفاظ ہی کو عنوان بنا دیتے، کبھی مضمون کے شروع میں قرآن کی کوئی لمبی سورت نقل کر کے ناظرین کے ذہن کو آمادہ کرتے کہ جو کچھ وہ لکھیں گے اس کو صحیح اس لیے مان لیا جائے کہ وہ سب قرآنی احکام کے مطابق ہیں، ان کی بڑی آواز تھی کہ وہ "حزب اللہ" قائم کریں۔ اس لیے "الدار والدوار" کے عنوان سے کئی قسطوں میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ لکھتے ہیں:

> "میں کہتا ہوں اور فرق تا بقدم ایک صدائے ربانی بن کر کہتا ہوں ... مگر ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو اُن کی حیات انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے اور اپنی اس آواز کو ان کے تمام صغار و کبار، رجال و اناث، اعالی و ادنیٰ، شہری و دیہاتی، عوام و خواص غرضکہ ہر فرد ملت کے دل و جگر میں اتار دے کہ اے وہ لوگو کہ ایمان اور اسلام کے مدعی ہو، صرف دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے

آجاؤ اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو، وہ انسانی ہدایت اور ارتقاء
وعروج کا ایک بالکل کھلا دشمن ہے۔" (۲ : ۲۰۶) [۱۵]

پھر "الا ان حزب اللّٰہ ھم الغالبون" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس کی ابتدا انھوں نے قرآنی آیتوں سے کی اور اس کو سمجھانے کے لیے اس کا ترجمہ اس طرح کیا :

"اے مسلمانو! تمھارا دوست اللہ ہے، اس کا رسول اور وہ لوگ
جو اللہ اور رسول پر ایمان لا چکے ہیں جو صلوٰۃ الٰہی کو دنیا میں قائم
کرتے، اس کی راہ میں اپنے مال کو صرف کرتے اور سب سے زیادہ
یہ کہ ہر وقت اللہ اور اس کے حکموں کے آگے جھکے رہتے ہیں۔ پس جو
شخص اللہ، اللہ کے رسول اور صاحبانِ ایمان کا ساتھی ہوکر رہے گا تو
یقین کرو کہ وہ 'حزب اللہ' میں ہے اور حزب الشیاطین کے مقابلے
میں حزب اللہ کا بول بالا ہونے والا ہے"۔ [۱۶]

مولانا کی آواز تھی کہ وہ حزب اللہ بنا کر اس میں ایسے لوگوں کو شامل کریں جو ہر جگہ پہنچ کر قرآن کریم کا درس دیں، حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر کریں، تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی شکوک اور ملحدانہ خیالات کی اصلاح کریں۔ عام مجلسوں، انجمنوں اور مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں، ذکر میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں اور موقع پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلائیں۔ مساجد کی جماعت وجمعہ کا صحیح وشرعی انتظام کرنا اور اسلام سے ہر طرح کے فوائد ونتائج حاصل کرنا اُن کا بہت بڑا کام ہوگا۔ یاد رہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی تکثیر نے مولانا آزاد کو مائل کیا کہ وہ مُسلم اور غیر مُسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہوکر انسانی سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کریں۔ لہٰذا ان کی فکر نے ایک نیا راستہ اختیار کیا اور 'تبدیلی' کے تصور کے تحت وہ فکرِ اسلامی میں تاسیس نہیں بلکہ تجدید چاہتے ہیں، یعنی صحیح اسلامی اصول (جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں اور الہلال میں کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ 'حزب اللہ' کا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہوگی جب ہم مولانا آزاد کے 'وحدتِ دین' کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں کیونکہ مولانا کے تمام تصورات میں غالباً

وحدتِ دین' سب سے نزاعی تصوّر ہے۔

ہر چند کہ آزاد نے 'وحدتِ دین' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ 'وحدتِ ادیان' کی نہیں۔ اس بات کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد نتائج ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ باہم متصادم بھی ہیں۔ 'وحدتِ دین' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا علیحدہ وجود رکھتے ہیں ان کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے۔ 'وحدتِ ادیان' سے مراد تمام مذاہب کا ایک ہونا ہے۔ اس تصوّر سے انھوں نے تفسیر سورۂ فاتحہ میں 'الہدیٰ' کے عنوان کے تحت بحث کی ہے۔ اس موقف کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ہر مذہبی نظام کے دو حصے ہیں۔ دین اور شرع (یہاں مولانا اصطلاح 'مذہب' اردو معنوں میں استعمال کررہے ہیں۔)

(۲) دین ہر عہد میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمان و مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ یہاں مولانا حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے سے متاثر ہیں۔

(۳) دین کی ہدایت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تعلیم دی ہے۔ دین دو عقائد پر مبنی ہے۔ توحید اور عمل صالح۔

(۴) خدا نے ہر جگہ، ہر گروہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے یہی 'دین' لوگوں تک پہنچایا یعنی یہ کہ نوعِ انسانی کے لیے دینِ الٰہی ایک ہی ہے'' البتہ پیروانِ مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت کو ضائع کرکے بہت سے متصادم مخالف جتھے بنائے ہیں۔

(۵) چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہوگئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ سچائی پر ازسرِنو جمع کیا جائے۔

(۶) قرآن کسی ''نئی مذہبی گروہ بندی'' کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دُنیا کو نجات دلائے.... اور سب کو اسی ایک

راہ پر جمع کر دے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ جہاں تک اختلافِ مذاہب کا مسئلہ ہے یہ ماحول کے سبب قدرتاً ایک دوسرے سے ظواہر میں مختلف ہوتے گئے ہیں جو اصل میں کبھی ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے اور ایک تعلیم پر متفق رہے یعنی "ان عبد اللہ ربی و ربکم فاعبدوہ - ھٰذا صراط مستقیم"۔

اصل اسلام بھی صرف یہی ہے کہ سچائی جہاں اور جس شکل میں آئی ہو اسے تسلیم کرو، خدا کی فرماں برداری اور نیک کام کرو۔ یہ خدا پرستی بھی کچھ خدا کے فائدے کے لیے نہیں۔ اسے اور اس کی صفات کو ماننے میں تم خود اپنے آپ کو بلند تر کرتے رہتے ہو، "تخلقوا باخلاق اللہ" کا فلسفہ بھی یہی ہے اور یہ امر کہ تم مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم نہیں ہو جاتے، یہ بھی تمھاری شخصیت کی پاسبانی اور تمھاری عظمت کی امانت کا ایک عقیدہ ہے جس سے تم محض کھلونے کی حیثیت سے بڑھ کے ایک فعّال شخصیت اور دنیا کے ارتقا میں ایک عامل عنصر بن جاتے ہو۔ اس دنیا کا پیدا کرنے والا جو تمھارا اور ساری کائنات کا رب ہے اس کے وجود کے لیے خود اس کی ربوبیت اور اس ربوبیت کے ساتھ ملی ہوئی اس کی رحمتِ بے پایاں سب سے بڑی برہان ہے، دعویٰ بھی اور ثبوت بھی! قرآن کریم نے بارہا اور واضح طور پر فرمایا ہے:

ولکل قوم ھاد (۱۳ : ۹)

ولکل امۃ رسول (۱۰ : ۴۸)

وما کنا معذبین حتیٰ نبعث رسولا (۱۷ : ۱۶)

وما کان ربک مھلک القریٰ حتیٰ یبعث فی امھا رسولا (۲۸ : ۵۹)

ولقد ارسلنا رسلا من قبلک منھم من قصصنا علیک ومنھم من لم نقصص علیک (۴۰ : ۷۸)

ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت (۱۶ : ۳۶)

وما ارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیہ انہ

لا الٰہ الا انا فاعبدون

قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیغامبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانون سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانون سعادت کیا ہے؟ ایمان وعمل صالح کا قانون! یعنی ایک پروردگار عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے دینِ حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔ اس نقطۂ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی کہ مولانا آزاد نجات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دین توحید ہے او۔ دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسل ضروری نہیں۔ مولانا کے متعلق یہ خیال دور اندیشی کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ آزاد نے کہا ہے:

> "ایمان باللہ میں، قرآن مجید کے مطابق، ایمان بالکتب و بالملائکہ و بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں عدم تفریق بین الرسل کا عقیدہ بھی شامل ہے۔"[19]

الہلال میں مولانا آزاد نے ایک عالم کی حیثیت سے جو عمل بالاسلام والقرآن کا صور پھونکا تھا اس سے بے شمار متشکلین، مذبذبین، متفرنجین، ملحدین اور تارکین اعمال والاحکام، راسخ مومن، صادق الاعمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ اور مخلص ہو گئے۔ مولانا نے الہلال کے کاموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الہلال بحیثیت داعی الی الحق ہونے کے اس لیے آیا تھا کہ سنت مقدسہ اور حریتِ اسلامیہ کا احیاء کرے اور اسلام کی تعلیماتِ حقہ کو ان کی اصلی وسعت اور محیط کل صورت میں پیش کر دے۔ نیز بتلائے کہ تعلیم الٰہی محض چند احکام وضو وطہارت ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ وہ ایک نظامِ اجتماعی ومدنیت صالحہ کا نام ہے جو انسانوں کی فلاح ونجاح کے لیے سنن الٰہیہ کے ماتحت ہر قسم کی اعلیٰ ترین ہدایت اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نے مقامِ انسانیت کو اس قدر اعلیٰ وارفع کر دیا ہے کہ دنیا کی کوئی دوسری الہامی وحکمی تعلیم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ وہ اصلاح عالم اور نظامِ کائنات کا ایک قانون جو تمام مخلوقات وموجودات پر حاوی ہے، کلام اللہ یعنی قرآن مجید ہے۔ قرآنِ کریم کی حیثیت ایک مکمل ضابطۂ اخلاق اور ایک جامع دستورِ معاشرت وتمدن کی ہے۔ اس میں

انسانی زندگی کے جتنے گوشے ہیں ان سب کے بارے میں ہدایتیں موجود ہیں' فلاح و نجات کے راستوں کی طرف قدم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآنِ حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی جامع و مانع کتاب ہے۔ اپنی اسی خصوصیت کو موثر بنانے کے لیے اسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اترتا چلا جائے اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحی ایزدی نے انہی محاوروں اور بولوں کا روپ دھارا جنھیں اس دور میں عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے باوجود اس کا لہجۂ خطابت' اس کا انداز گفتار' اس کا طریقِ استدلال واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی نہ کرنے والے خیالات مجادلہ ہیں تو اس میں خشونت نہیں' درشتی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ "مجادلۂ حسنہ" بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دلآویزی ہے مگر ان خصوصیات کا حکیمانہ احساس ہر شخص کو فوراً نہیں ہو جاتا۔ غیر مادی نگاہوں کے سامنے اس کی موعظت کے یہ گوشے فوراً ہی نہیں آجاتے۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو نگاہیں منجھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں واشگاف طریقے سے کم ہی ان پر منکشف ہوتی ہیں۔ اسی تخم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ سمجھا گیا کہ قرآن کو وقت کی تحقیقات علمیہ کا ساتھ دینا چاہیے۔ چنانچہ کوشش کی گئی کہ نظام بطلیموسی اس پر چپکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریقِ تفسیر یہ ہے کہ موجودہ علم ہیئت نے مسائل قرآن پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیرِ قرآن کا وہ سب ذخیرہ تھا جو ان سے پہلے کے مفسروں نے لکھا تھا۔ مولانا نے اس سرمائے کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گوناگوں موثرات کے تحت جو نقائص مختلف گوشوں سے داخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگاہ میں تھے مقتضیات عصر پر ان کی نظر تھی۔ ان کا عربی کا ذوق خاصا عرب العربائی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر تصنع کی تہیں نہیں پڑھی تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا' عقل رسا تھی' دانش و فرد کے باریک نکتوں سے اُن کا حافظہ مالامال تھا۔ قرآن کریم کے بصیرت افروز مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ شغف پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہماک و شوق کے ساتھ انھوں نے قرآن مجید کے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ (جو دستیاب

ہے، اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمایا۔ اور اس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں مبسوط تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی حکیمانہ قلمی کاوشوں سے جو کچھ سرانجام پاگیا وہ یقیناً قابلِ دید ہے۔ اس سے تفکّر کے قدم آگے بڑھے ہیں، فکر و نظر کے لیے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت میں اضافہ ہوا ہے۔ اوہام پرستی اور اسرائیلیات نے مذہب کے دائرے میں جن بے سروپا افسانوں کو گھسیٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سی قدیم تاریخ کے واقعات کو داستانی رنگ دے دیا تھا، ان سے اسلام کا دامن صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے یونانی فلسفے نے مرعوب مفسرین کی تاویلات کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزاد کی یہ مفسرانہ خصوصیت ہے جس میں مشکل ہی سے ان کا کوئی شریک و سہیم نکل سکتا ہے۔ ترجمان القرآن کے متعلق خود مولانا کا ارشاد ہے:

> "چند الفاظ پورے سلسلۂ ترجمہ و تفسیر کی نسبت کہہ دینا ضروری ہے کہ کامل ستائیس برس، قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے، اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں، تفاسیر کتب کا جتنا مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ اس تمام عرصے کی جستجو و طلب کے بعد قرآن کو جیسا کچھ اور جتنا کچھ سمجھ سکا ہوں میں نے اس کتاب کے صفوں پر پھیلا دیا ہے۔"[۲۰]

قرآن حکیم سے مولانا آزاد کا شغف اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اپنی زندگی اور سرگرمی کے ہر دور اور ہر گوشے میں انھوں نے بنیادی ہدایت ہمیشہ کتاب اللہ سے ہی حاصل کی اور اسی کی روشنی میں وہ تمام خیالات و اقدامات ان سے صادر ہوئے جن کا تقاضا ان کے شعور، فرض اور وقت نے ان سے کیا۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ دینِ اسلام میں اجتہاد کر کے ملّتِ اسلامیہ کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ کا سامان کریں۔ اس مقصدِ عظیم کے لیے شروع سے آخر تک قرآن ہی مولانا کے تمام

افکار و اعمال کا منبع و محور اور معیار و مرکز رہا۔ وہ زندگی کا ایک خاص نظریہ رکھتے تھے اور ایک نظام حیات پر ان کا ایمان تھا۔ یہ نظریہ و نظام سراسر قرآن سے ماخوذ تھا۔ اسی لیے قرآن کو شریعت اسلامی کی بنیاد مان کر عصر حاضر میں اصلی اسلام کا احیاء چاہتے تھے، تاکہ خرافات و بدعات کے وہ سارے پردے چاک ہوجائیں جو زمانے کی گردنے حقیقت کے روئے زیبا پر ڈال دیے تھے، اور حق تاریخ میں ایک بار پھر اپنی پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہوجائے، تاکہ اسلام کی صداقت آج کی دنیا کے سامنے نئے سرے سے آشکار ہو اور دین مبین جدید تمدن و تہذیب کے مسائل اسی طرح حل کر کے دکھائے جس طرح اس نے قدیم تمدن و تہذیب کے مسائل تیرہ سو سال قبل حل کر کے دکھائے تھے۔ یہ مہم صرف وحی الٰہی کی روشنی میں سر ہو سکتی تھی اور انسان کے پاس وحی کا واحد محفوظ و مستند اور مکمل و مفید صحیفہ قرآن مجید ہی ہے۔ لیکن ضرورت تھی اس صحیفے کی تازہ ترجمانی کی تاکہ اس کے معانی و مضمرات عام پڑھے لکھے آدمیوں کے لیے واضح ہوجائیں اور وہ اپنی روزمرہ زندگی کے ہر معاملے میں اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ لہٰذا مولانا آزاد نے قرآن کا ایک ایسا ترجمہ اور اس کی بقدر ضرورت تشریح کرنے کا تہیّہ کیا جس سے وحی الٰہی کے مطالب بالکل صاف ہوجائیں اور ان کے فہم میں کوئی مشکل باقی نہ رہ جائے۔ مولانا نے ترجمان القرآن کے دیباچے میں ترجمہ و تفسیر کے مقاصد کی جو وضاحت کی ہے اس کے حسب ذیل نکات قابلِ ذکر ہیں :

(۱) ترجمان القرآن کی ترتیب سے مقصود یہ تھا کہ قرآن کے عام مطالعہ و تعلیم کے لیے ایک درمیانی ضخامت کی کتاب مہیا ہوجائے، مجرد ترجمے سے وضاحت میں زیادہ، مطول تفاسیر سے مقدار میں کم۔

(۲) ترجمان القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصلی محل اس کا ترجمہ اور ترجمے کا اسلوب ہے۔ اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی۔ وہ اوجھل ہوگئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہوگئی۔

(۳) بڑی دقت یہ پیش آگئی ہے کہ ترجمان القرآن تفسیری مباحث کے رد و کد میں نہیں پڑتا۔ صرف یہ کرتا ہے کہ اپنے پیش نظر اصول و قواعد کے ماتحت قرآن کے تمام مطالب ایک مرتب و منظم شکل میں پیش کر دے۔

ترجمان القرآن کے اسلوب پر پروفیسر ابوالکلام قاسمی نے روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے :

"ہرچند کہ مولانا کی صحافتی نثر بھی محروم نہیں اور ابتدائی زمانے کی بعض دوسری تحریریں بھی۔ مگر اس نوع کی ابتدائی تحریروں پر ان کا بوجھل اسلوب غالب ہے۔ عربی اور فارسی کے الفاظ اور ترکیب جگہ جگہ غرابت لفظی پیدا کرتے ہیں۔۔۔۔۔ دورِ اوّل کی اس قسم کی تحریروں کے برخلاف ترجمان القرآن میں ان کا اسلوب 'فطری اظہار' اور غیر مصنوعی سلیقۂ گفتار کا احساس دلاتا ہے۔ ترجمان القرآن میں مولانا کی نثر عربیت زدگی سے نجات یافتہ بھی ہے اور ساتھ ہی قرآنی آہنگ سے بہرہ ور بھی:"[۲۱]

مولانا آزاد کی فکر قرآنی کی اہم ترین خصوصیت اور بنیادی مثال یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے کے جدید مقتضیات، سائنسی نقطۂ نظر اور علمی رجحانات وفکری میلانات کے پیدا کردہ مسائل و خیالات کا جواب فراہم کیا اور بیسویں صدی میں علم جدیدہ کے حاملین کے دلوں میں جو شکوک وشبہات قرآن مجید اور اسلام کے بارے میں پیدا ہورہے تھے ان کا ازالہ کیا اور ان کی روحانی پیاس بجھانے کے لیے آب کوثر مہیا کیا۔ ترجمان القرآن کی ما بہ الامتیاز موثر صفت یہ ہے کہ اس نے برصغیر کے اردو داں مسلمانوں اور غیر مسلم ہندیوں کے عام خواندہ طبقات اور عمومی قارئین کے لیے قرآن حکیم کی تعلیمات سے واقفیت بہم پہنچانے کا نہایت موثر وجاذب فکرونظر ذریعہ پیدا کیا۔ ترجمان القرآن کے مطالعے سے مولانا کے تحقیقی مزاج، جمالیاتی ذوق، سلیس اور مؤثر اسلوب نگارش، وسیع النظری، اسلام کا وہ روپ جو مولانا دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے فکر انگیز بیانات سے حسب ذیل نتائج بآسانی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) ترجمان القرآن مولانا ہی کے لفظوں میں "عقائد وفقہ کی کتاب" (میرا عقیدہ صفحہ ۱۹) نہیں ہے، یہ صرف آیاتِ الٰہی کی تشریح ہے جس میں ہر آیت کی ترجمانی اس کے سیاق وسباق میں مناسب موقع ومحل کے مطابق کی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا مطالعہ قرآن مجید کے ترجمہ وتفسیر کی حیثیت سے کیا جانا چاہیے، کسی اور مقصد کے لیے نہیں۔

(۲) قرآن نے تنزیہہ کی تکمیل اس پیمانے پر کر دی کہ اس کے بعد کوئی درجہ باقی نہ رہا۔

(۳) قرآن نے ایک طرف رحمت و جمال کا کامل تصور پیش کیا اور دوسری طرف جزائے عمل کا سر رشتہ بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور جزا کا اعتقاد قہر و غضب پر نہیں بلکہ عدالت کی بناء پر قائم کیا۔

(۴) قرآن نے توحید کے ایجابی اور سلبی دونوں پہلو نمایاں کیے، تمام مذاہب نے زور توحید فی الذات پر دیا تھا' قرآن نے توحید فی الصفات کو بھی ساتھ رکھا تاکہ شرک کی ہر راہ بند ہو جائے، دعا' استعانت' رکوع و سجود' عجز و نیاز' اعتماد و توکل اور تمام عبادت گزارانہ اعمال صرف خدا کے لیے مخصوص رکھے۔

(۵) قرآن نے علوم و فنون کی طرح مذہبی عقائد میں بھی خواص و عوام کا امتیاز ملحوظ نہ رکھا سب کے لیے ایک تصور ہے' البتہ طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہو سکتے اور درجات طلب و استعداد اور عمل و سعی پر موقوف ہیں۔

(۶) قرآن نے تصورِ الٰہی کی بنیاد انسان کی عالم گیر وجدانی احساس پر رکھی، اسے فکر و نظر کی کاوشوں کا معمہ نہیں بنایا' جسے خاص طبقے کا ذہن ہی حل کر سکے۔ ان تصورات کا جائزہ لینے کے بعد مولانا نے اس رمز کو ظاہر کیا ہے کہ سورۂ فاتحہ میں ربوبیت' رحمت اور عدالت کی صفتیں جس ترتیب سے بیان کی ہوئی ہیں وہی فکرِ انسانی کے طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں ہیں۔

(۷) جہاں تک مولانا آزاد کے دینی عقائد کا تعلق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اسلام کے دائرے سے باہر کی ہو' وہ بالکل عام مسلمانوں کی طرح ایک خدا' خدا کے تمام رسولوں' کتابوں' فرشتوں اور آخرت کی جزاء و سزا پر یقین رکھتے ہیں' لہٰذا ایمان باللہ و بالرسل کے ساتھ ساتھ نجات کے لیے عمل صالح پر بھی زور دیتے ہیں۔ دینِ حق کا ماحصل مولانا کے نزدیک چار چیزیں ہیں:

(الف) خدا کی صفات کا ٹھیک ٹھیک تصور' اس کے لیے کہ انسان کو خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکریں لگی ہیں صفات ہی کے تصور میں لگی ہیں۔

(ب) قانونی مجازات کے اعتقادات یعنی جس طرح دنیا میں ہر چیز کا ایک خاصہ اور قدرتی تاثیر ہے۔ اسی طرح انسانی اعمال کے بھی معنوی خواص نتائج ہیں، نیک عمل کا نتیجہ اچھائی ہے بُرے کا بُرائی۔

(ج) معاد کا یقین یعنی انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہو جاتی، اس کے بعد بھی زندگی ہے اور جزا کا معاملہ پیش آنے والا ہے۔

(د) فلاح وسعادت کی راہ اور اس کی پہچان۔

(۸) وہ ختم رسالت کے قائل ہیں اور شریعت محمدی کو دین اسلام کی تکمیل تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنت رسول اللہ کو بھی شریعت کا ماخذ ومعیار تسلیم کرتے ہیں۔

(۹) قادیانیت کے تمام دعووں کو مولانا باطل قرار دیتے ہوئے اسے دین میں ایک تحریف اور کھلی گمراہی قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) وہ وحدتِ ادیان کے نہیں، وحدتِ الٰہ اور وحدتِ دین کے علمبردار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی اصل دین ہے، لہٰذا تمام خدا پرستوں اور مذہب پسندوں کو جستجوئے حق کے لیے اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱۱) اس طرح ترجمان القرآن ہونے کے باوصف مولانا آزاد نام نہاد اہلِ قرآن اور منکرینِ حدیث سے اپنی بے تعلقی و بے زاری کا اظہار کرتے ہیں۔

(۱۲) اسلام کا تصورِ توحید بہت وسیع اور جامع ہے، یہ تمام صحیح عقائد اور تعمیری افکار کا مجموعہ ہے، اسی کے ذریعے دنیا نے انسانیت میں امن وفلاح، حریت واخوت اور مساوات کا قیام ہو سکتا ہے۔

یہ آخری نکتہ مولانا آزاد کے ان خطوط کے اشارات پر مشتمل ہے جو "میرا عقیدہ" میں درج ہیں اور جن کی تائید وتشریح ان کی تمام تحریروں اور تقریروں سے ہوتی ہے۔ ذکرِ آزاد میں خود اپنی تلاشِ حقیقت کا جو نتیجہ مولانا آزاد نے اسلامی توحید کی شکل میں پیش کیا ہے وہ ان کے آفاقی تصورِ حیات وکائنات کی نشان دہی کرتا ہے:

"مجھے معلوم ہوا کہ جس مذہب کو دنیا اسلام کے نام سے پہچانتی ہے فی الحقیقت وہی مذہبی اختلافات کے سوال کا اصلی حل ہے۔ اسلام دُنیا میں کوئی نیا مذہب قائم نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ اس کا مشن خود اس کے بیان کے مطابق صرف یہ ہے کہ دُنیا میں تمام مذہبوں کے ماننے والے اپنی اصلی اور بے میل سچائی پر قائم ہو جائیں اور باہر سے ملائی ہوئی جھوٹی باتوں کو چھوڑ دیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو جو اعتقاد ان کے پاس ہوگا اس کا نام قرآن کی بولی میں اسلام ہے۔"

"قرآن کہتا ہے کہ خدا کی سچائی ایک ہے، ابتدا سے موجود ہے اور تمام انسانوں اور قوموں کے لیے یکساں طور پر آتی رہی ہے۔ دنیا کا کوئی ملک، کوئی گوشہ، جہاں خدا کے سچے بندے نہ پیدا ہوئے ہوں اور انھوں نے سچائی کی تعلیم نہ دی ہو، لیکن ہمیشہ ایسا ہوا کہ لوگ کچھ دنوں تک اس پر قائم رہے، پھر اپنے خیال اور وہم سے طرح طرح کی نئی اور جھوٹی باتیں نکال کر اس طرح پھیلا دیں کہ وہ خدا کی سچائی، انسانی ملاوٹ کے اندر گم ہو گئی۔"

"اب ضرورت تھی کہ سب کو جگانے کے لیے ایک عالمگیر صدا بلند کی جائے، یہ اسلام ہے۔ وہ عیسائی سے کہتا ہے کہ سچا عیسائی بنے، یہودی سے کہتا ہے کہ سچا یہودی بنے، پارسی سے کہتا ہے کہ سچا پارسی بنے۔ اسی طرح ہندوؤں سے کہتا ہے کہ اپنی اصلی سچائی کو وہ دوبارہ قائم کرلیں۔ یہ سب اگر ایسا نہ کریں تو بس وہی ایک سچائی ہوگی جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ سب لوگوں کو دی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ وہ صرف اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین الفطرۃ ہے، یعنی خدا کا بنایا ہوا نیچر؛ اسی پر یہ تمام کارخانۂ ہستی چل رہا ہے۔ سورج کا بھی وہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانتے ہوئے ہر آن گھوم

رہی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دنیائیں
اور ایک خدا کے ٹھہرائے ہوئے ایک ہی قانون پر عمل کر رہی ہیں۔"[۲۲]
"یہ حقیقت اسلام کی بہترین ترجمانی اور دین حق کی بہترین تبلیغ ہے جو
سراسر قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس بیان صداقت میں "عالم گیر صداقت"
کا واضح اشارہ شریعتِ محمدیؐ کی کاملیت اور آفاقیت کی طرف ہے۔
مولانا آزاد نے اقرار کیا ہے کہ قرآن کلام خدا کے ساتھ ساتھ کلامِ
رسول بھی ہے۔ "قرآن" "کلام من عند اللہ" ہے نہ کہ کلام اللہ۔ یہ کلام
من عند الشیطان نہیں ہے۔۔۔۔ جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اسے ہمیں
"خدائی کلام" ان معنوں میں سمجھنا چاہیے کہ یہ اگرچہ قولِ رسول ہے مگر
خدائی ہے۔ اس میں شیطان یا شیطانی وسوسوں کا دخل نہیں ہے"۔[۲۳]

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن کے بارے میں یہ دعویٰ بالکل سچ ہے کہ "قرآن کے مطالعۂ تدبر کی ایک نئی راہ ضرور کھل گئی ہے اور اہلِ نظر اس راہ کو ان تمام راہوں سے مختلف پائیں گے جن میں آج تک قدم فرسائی کرتے رہے تھے۔" مولانا ہی کا اپنا تجزیہ ہے کہ ترجمان القرآن کی تمام خصوصیات کا عطر اس کے ترجمے اور اسلوب ترجمہ میں کشید کر لیا گیا ہے۔ اور دوسرا محلِ خصوصیات اس کے تشریحی نوٹ ہیں۔ پہلے کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے، اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو۔۔۔" ترجمۂ قرآن کے تحلیلی تجزیے سے یہ بہرکیف ثابت ہوتا ہے۔ اہلِ فکر و نظر سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ قرآن اپنی ظاہری اور معنوی دونوں طرح کی بلاغت کے لیے عدیم المثال اور فقید النظیر ہے۔ وہ نہ صرف کم سے کم الفاظ میں منشائے الٰہی واضح کرتا ہے بلکہ سیاقِ عبارت میں مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان محذوفات بھی رکھتا ہے جن لوگوں کی نظر کلامِ الٰہی کے اسلوبِ بلاغت پر نہیں ہوتی وہ مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان بے ربطی محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلا جملہ یا فقرہ یا پورا کلام اپنے بعد والے جزو کی تفہیم و تشریح کے لیے معنوی اشارات فراہم کرتا ہے اور فکر و تدبر سے انسان اس ربط کو پا لیتا ہے جو اس میں پنہاں ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کو اپنے ترجمۂ تفسیر میں عام قاریوں کے لیے ان جگہوں کو

کو بھرنا پڑا ہے جو بظاہر فن سے نابلد لوگوں کو نظر آتی ہیں۔ یہ رائے مثالوں کے بغیر مستند اور واضح نہیں ہوگی اس لیے سورۂ فاتحہ کا ترجمہ اور الفاظ قرآنی سے اس کا موازانہ کرنا مناسب ہوگا۔

"ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائناتِ خلقت کا پروردگار ہے جو رحمت والا ہے اور اس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ جو اس دن کا مالک ہے' جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں' اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا!) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے۔ وہ راہ جو ان لوگوں کی ہوئی جن پر تو نے انعام کیا' ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے' اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔"

مولانا آزاد الحمد کا ترجمہ "ہر طرح کی ستائشیں" العالمین کا "تمام کائنات خلقت"، الرحیم کا "اور جس کی رحمت مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے"۔ الدین کا "جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا" کیا ہے۔ اس کے علاوہ قوسین میں خدایا کا اضافہ کر کے مددِ الٰہی مانگنے کے لیے "اپنی ساری احتیاجوں میں" اور سیدھی راہ کے لیے "سعادت" کی تشریح کا اضافہ کیا ہے اور اسی طرح صراط الذین کے فقرے کے ترجمے میں پورا ایک جملہ "وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی" استعمال کیا ہے۔ بقول عابد رضا بیدار :

"ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے افکار اور انشار کا نقطۂ عروج ترجمان القرآن کی پہلی جلد کا پہلا حصہ ہے جس میں سورۂ فاتحہ کا سہارا لے کر مولانا نے اپنے فکر و فن کے سارے گوشے نمایاں کر دیئے ہیں۔ سورۂ فاتحہ کا تو محض نام ہے۔ اصل میں تو یہ علم الکلام میں ایک نادر اضافہ ہے۔" [۲۴]

ترجمان القرآن کے اسلوبِ ترجمہ کی تفہیم کے لیے بعض اور مثالیں ضروری معلوم ہوتی ہیں لہٰذا

رہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ اس کے مختلف اجزا اور سورتوں نے تفسیر ی ترجمے کی نمایندہ مثالیں آجائیں۔ سورۂ آل عمران کی ابتدائی آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"الف۔ لام۔میم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں' کوئی نہیں۔ مگر اسی کی ایک ذات الحیّ (یعنی زندہ کہ اس کے لیے زوال وفنا نہیں) القیوم (کہ کائنات ہستی کی ہر چیز اس سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں۔) اسی نے تم پر سچائی کے ساتھ الکتاب نازل کی (یعنی قرآن نازل کیا) اس سے پہلے جس قدر کتابیں نازل ہوچکی ہیں ان سب کی تصدیق کرتی ہوئی آئی ہے (ان سے الگ نہیں ہے) اور اسی (حی و قیوم ذات) نے اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے تورات و انجیل نازل کی تھی۔ نیز اسی نے الفرقان (یعنی نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والی قوت) بھی نازل فرمائی۔"

سورۂ بقرہ کی ابتدائی پانچ آیات کا ترجمہ مولانا نے اس طرح کیا ہے:

"الف۔ لام۔میم۔ یہ الکتاب ہے اس میں کوئی شبہ نہیں' متقی انسانوں پر (سعادت کی) راہ کھولنے والی۔ (متقی انسان وہ ہیں) جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان رکھتے ہیں' اور ہم نے جو کچھ روزی انھیں دے رکھی ہے اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ نیز وہ لوگ جو اس (سچائی) پر ایمان رکھتے ہیں جو تم پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل ہوئی ہے اور ان تمام (سچائیوں) پر' جو تم سے پہلے (یعنی پیغمبر اسلام سے پہلے) نازل ہوچکی ہیں' اور (ساتھ ہی) آخرت (کی زندگی) کے لیے بھی ان کے اندر یقین ہے' تو یقیناً یہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (ٹھہرائے) راستے پر ہیں اور یہی ہیں (دنیا اور آخرت میں) کامیاب پانے والے۔"

جلد دوم میں سورۂ اعراف کی پہلی دو آیتوں کا ترجمہ مولانا یوں کرتے ہیں:

"الف۔لام۔میم۔صاد (اے پیغمبر!) یہ کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی
اس لیے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو (انکار و بدعملی کی پاداش سے)
خبردار و ہوشیار کرو، اور اس لیے کہ ایمان رکھنے والوں کے لیے بیداری
و نصیحت ہو۔ پس دیکھو ایسا نہ ہو کہ اس بارے میں کسی طرح کی دل تنگی تمھارے
اندر راہ پائے۔ (لوگو!) جو کچھ تمھارے پروردگار کی جانب سے تم پر
نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور خدا کو چھوڑ کر اپنے (ٹھہرائے ہوئے)
مددگاروں کے پیچھے نہ چلو (افسوس تم پر!) بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم
نصیحت پذیر ہو۔"

ہرچند کہ مثالوں سے بات طویل ہوتی ہے تاہم ترجمان القرآن کے تفسیری ترجمے کی نوعیت اور اس کے اسلوب کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے وہ ناگزیر بھی تھیں۔ ان سے بہرحال مولانا کے اس دعوے کی پوری طرح تصدیق ہوتی ہے کہ "جس قدر غور و تدبّر سے ترجمے کا مطالعہ کیا جائے گا اسی قدر قرآن کریم کے حقائق اپنی اصلی طلعت و زیبائی میں بے نقاب ہوتے جائیں گے"۔ اس کی اپنی تشریحات ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے کی گرہ بھی کھولتی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایک عام قاری مولانا آزاد کے ترجمے اور صرف ترجمے کی بدولت قرآن مجید کے معانی اور مفاہیم سے واقف ہو جائے گا اور مزید تشریح و تفسیر کے لیے مولانا کے تشریحی نوٹ موجود ہیں جو مشکل مقامات کی گرہ کشائی کے لیے ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے تفسیری حاشیوں میں جگہ جگہ اُن نقابوں کو دور کر کے حقائقِ قرآنی کی رونمائی فرمائی ہے۔ مثلاً اصحاب کہف کے واقعے میں اصل حقائق پر سے مولانا نے جس طرح پردے اٹھائے ہیں۔ یا اسی سورے میں ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں جو بحث کی ہے اس سے یقیناً قرآن فہمی کے نئے دروازے کھلے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ترجمان القرآن میں قرآن کے طریقۂ استدلال کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم اپنے مطالعے کی پہلی منزل میں انسانی ذہن کو تعقل و تفکّر کی دعوت دیتا ہے اور پھر آیاتِ قرآنی انسان کے نہاں خانۂ دل پر دستک دے کر اس کے سوئے ہوئے وجدان کو بیدار کر کے اس کے قلب کی گہرائیوں میں یوں جاگزیں ہو جاتی

ہیں کہ ان کا ہر لفظ اور ہر بول اُس کے قلب و ذہن کی فطری آواز بن جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد:

"قرآن کا یہی اسلوب تخاطب جو تعقل اور وجدان کی حسین آمیزش سے قارئین کے دل و دماغ کو مسخر کرتا ہے مولانا کے ترجموں اور تفسیری حاشیوں میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ اندازِ بیان مولانا کے رگ و ریشے میں اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ہر جملہ قرآنی طرزِ بیان کا عکس لیے ہوئے ہوتا ہے۔"[۵]

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن بلاشبہ محض ایک علمی کوشش نہیں ہے، اس کے کچھ اعلیٰ مقاصد بھی ہیں۔ قرآن سے مولانا کا شغف ہی ان کی جستجوئے حقیقت پر مبنی ہے اور اسی کی آیات میں ہی انھیں وہ صداقت دستیاب ہوئی جس کی تلاش میں وہ ایک عرصے تک سرگرداں رہے۔ پھر مولانا نے اصلاحِ معاشرہ اور آزادیٔ ملک کے لیے جو تحریک چلائی، ملت کی تجدید اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ کے لیے جو جدوجہد کی اس کا سارا نقشہ انھوں نے قرآن ہی کی ہدایت سے ترتیب دیا اور قرآنی بصیرت کی روشنی میں ہی انھوں نے اپنے کردار کی بھی تشکیل و تعمیر کی۔ یہی کام ہر اولوالعزم مفسرِ قرآن نے اپنے وقت میں اور اپنی جگہ پر کیا ہے، بلکہ قرآن کی تعلیم ہی یہ ہے کہ وہ ہر دور اور ہر حال میں تمام انسانوں کے لیے کتابِ ہدایت ہے، بہترین افکار و اعمال کا سرچشمہ ہے، دستورِ حیات ہے، ضابطۂ اخلاق ہے۔ اس طرح جو تفسیر بھی قرآن کی لکھی گئی ہے، دراصل اپنے عہد اور ماحول کے تقاضوں کا جواب ہے۔ خدا کا کلام یقیناً آفاقی و ابدی ہے، مگر انسان کا کلام محدود ہے۔ یہی قرآن کے مقابلے میں تفسیر کی حد ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کو اسی حد میں دیکھنا چاہیے، خاص کر ان کی تفسیر سورۂ فاتحہ زندگی کے اسی نصب العین کی آئینہ دار ہے جو اپنے وقت میں مولانا آزاد کے پیشِ نظر تھا۔ وہ وقت تھا غیر ملکی سامراج اور قومی تفرقے کا، مغرب سے مرعوبیت اور باطل کے غلبے کا، جب حق و صداقت کا اصلی تصور اہلِ مذاہب کے درمیان بھی گم ہو رہا تھا اور قسم قسم کے غلط نظریات لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اسی تناظر میں مولانا آزاد نے اسلامی توحید کا پیغام ایک بار پھر افرادِ ملت، اہلِ ملک اور پوری انسانیت کو دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا مسلّمہ اسلامی حقائق کی روشنی میں کہا۔ لہٰذا ترجمان القرآن فی الواقع دورِ جدید میں اسلام کی ترجمانی تھی اور اسلام کو انھوں نے اس کی

اصلیت کے مطابق، کسی فرقے کے رسمی دھرم کے بجائے ایک عام نظریۂ زندگی اور بہترین نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے ذریعے ایک نئے دور اور آزاد ہندوستان یا جدید مشرق یا عصرِ حاضر کے ہندوستان میں عالم انسانیت کی تعمیری خدمت کا ایک نسخہ، عہدنامہ اور منشور پیش کیا ہے:

> "جس مسئلہ کو مولانا آزاد نے ترجمان میں چھیڑا وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے موت و زیست کا سوال ہے۔ اسی طرح مذاہب کی اندرونی وحدت بھی اسلامی فکر کی تاریخ میں بالکلیہ نیا انکشاف نہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔"[۲۹]

اسی طرح مولانا آزاد نے ان تمام مسائل پر جن کا تعلق ہماری روزانہ کی زندگی سے ہے اور جو اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قوم کی روح کے اندر بیداری پیدا کر سکتی تھیں، کافی نصیحت آمیز روشنی ڈالی ہے۔ دین داری اور دُنیوی معیشت، مرد اور عورت کے حقوق، لا اکراہ فی الدین، دعوتِ حق کی حیات بخشی، دفاعِ ملت اور قومی فرض، مسلمانوں کی حیرانی اور بے چارگی، دعوتِ حق کا طریقہ وغیرہ کی اہم مہمات پر مولانا نے بصیرت افروز حواشی لکھے۔ دینِ حق کی راہ ہر گوشۂ عمل میں اعتدال کی راہ ہے۔ دنیا کا انہماک نہ تو اس قدر بڑھ جانا چاہیے کہ آخرت کا رشتہ یک قلم منقطع ہو جائے اور نہ آخرت کے استغراق میں اس قدر دور نکل جانا چاہیے کہ ترکِ دنیا اور رہبانیت کا دم بھرنے لگیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ "دینِ حق کی اس اصلِ عظیم کا اعلان ہے کہ خدا پرستی اور دین داری کی راہ دُنیوی معیشت اور دنیوی فلاح و ترقی کے خلاف نہیں بلکہ وہ ایسی کامل زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں دُنیا اور آخرت دونوں کی سعادتیں موجود ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب کہ سائنس کی ترقی نے بحر و بر اور فضا کو تسخیر کر کے چاند اور ستاروں پر کمندیں ڈال دی ہیں اور ٹکنالوجی کی بیّن اور واضح فتوحات کے

نئے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں تشکیک پیدا کردی ہے۔ مولانا نے لفظ تسخیر کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ انسانی فکر رسا کی یہ بلندیاں اور سائنس کے کارنامے قرآنی تعلیمات سے نہیں ٹکراتے بلکہ عین اسلامی تعلیمات کے موافق ہیں۔ جب کہ قرآن کے نزول سے پہلے اقوام عالم کی دینی ذہنیت عقلی امنگوں کے قطعی خلاف تھی، قرآن نے نہ صرف عقلی امنگوں کی وصلہ افزائی کی بلکہ ہمت، عقل اور اولوالعزمی علم کے لیے ایسا بلند نقشہ کھینچ دیا جس سے بلند بصیرت افروز، دیرپا بلکہ لافانی نقشہ آج بھی نہیں کھینچا جاسکتا یعنی آسمان زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے مسخر ہو اور اسے چاہیے کہ ان تمام چیزوں میں تصرف کرے۔ انسانی عقل وفکر کے لیے اس سے زیادہ بلند نصب العین کیا ہوسکتا ہے۔ مولانا کی بصیرت آمیز فکر اور مسرت افروز علمیت کا احاطہ کرتے ہوئے آئی۔ ایچ۔ ڈگلس لکھتے ہیں:

"یہ ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے غیر معمولی حافظے، اعلیٰ درجے کی ذہانت اور مطالعے سے شغف کا نتیجہ ہے۔" [۲۷]

کسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کہا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کہا اور کیا کیا۔ مولانا آزاد کے مذہبی نقطۂ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ یہ ہوسکتا ہے کہ ان کا تصورِ دین انسانیت کا نقطۂ عروج ہے اور یہی اصل اسلامی تصور ہے۔ ہر چند کہ مولانا کے تصورِ دین کے متعلق بہت گمراہ کن باتیں کہی گئی ہیں لیکن اہلِ علم آج بھی اسے عالمِ اسلام اور عالمِ انسانیت کی فروغ کے لیے وہی اہمیت دیتے ہیں جو زندہ رہنے کے لیے سانس کو، دیکھنے کے لیے نظر کو، سوچنے کے لیے دماغ کو اور مسلمان کے لیے ایمان کو دی جاتی ہے۔ گو کہ مولانا آزاد نے جو کچھ کہا اور کیا دین کی حد میں رہ کر، اسلام کے راستے پر چلتے ہوئے، قرآن کی روشنی میں، اور اگر کسی کو ان کے اعمال و افکار، کردار و گفتار کھٹکتے ہیں تو یہ اس کی تنگ نظری اور پست خیالی و گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور:

"مولانا آزاد کی مذہبی فکر ان کے سیاسی نصب العین، ان کے ادبی سرمائے کی قدر و قیمت اور اس کی معنویت مسلم ہے۔ ان کی شخصیت کے طنطنے اور ان کی آن بان کی کشش بھی باقی رہنے والی ہے۔ وہ عوامی نہ تھے اور عوام میں کبھی بہت مقبول نہ ہوسکے۔ ان

کی شخصیت کوہِ ہمالیہ کا جلال ہے اور ان کی فکر میں افلاک کی پنہائی۔
وہ قدیم و جدید کا ایک عجیب و غریب سنگم تھے۔" ۲۸

حواشی

۱۔ ذکرِ آزاد، عبدالرزاق ملیح آبادی، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، صفحات ۵۰۔ ۲۴۹
۲۔ ایضاً، صفحات ۲۵۶۔ ۲۰
۳۔ ایضاً، صفحات ۵۰۔ ۲۵۶
۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰
۵۔ ایضاً، صفحات ۹۳۔ ۲۸۱
۶۔ ہجر و وصال، مرتبہ: شبیر احمد چودھری، صفحہ ۲۷۷
۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۹۱
۸۔ مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عقیل احمد جعفری، صفحہ ۱۶
۹۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ذہن و کردار، عبدالمغنی، صفحہ ۲۹
۱۰۔ خطباتِ آزاد، مرتبہ: مالک رام، صفحات ۱۱۔۱۱۰
۱۱۔ الہلال، ۸ر ستمبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۲
۱۲۔ الہلال، ۲۵ر اگست ۱۹۱۲ء، صفحات ۱۲۔ ۱۱
۱۳۔ الہلال، ۱۵ر ستمبر ۱۹۱۲ء
۱۴۔ ایضاً، ۶ر نومبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۸
۱۵۔ ایضاً، ۲۷ر نومبر ۱۹۱۲ء
۱۶۔ ایضاً، ۲۳ر جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۱۵
۱۷۔ ایضاً، ۲ر جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۷
۱۸۔ ایضاً، ۱۲ر نومبر ۱۹۱۳ء، صفحہ ۵
۱۹۔ میرا عقیدہ، کراچی، ۱۹۵۹ء
۲۰۔ ترجمان القرآن، جلد اوّل، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۹
۲۱۔ "ترجمان القرآن کا علمی اور تخلیقی اسلوب"، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، علی گڑھ میگزین، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۷۱
۲۲۔ میرا عقیدہ، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحات ۶۲۔ ۲۶۰
۲۳۔ ملفوظاتِ آزاد (جلد اوّل) ویبی نمبر ا، مرتبہ: محمد اجمل خاں، صفحات ۶۳۔ ۶۲
۲۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، عابد رضا بیدار، صفحہ ۲۴۳
۲۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ فکر و فن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد، صفحہ ۳۷۵

۵۹ . رسالہ صبا آزاد نمبر صفحہ ۲۲

۶۰ . I.H. Douglas : A.K. Azad An Intellectual and Religious Biography ص ۲۹۴

۶۱ . فکر و نظر ، آل احمد سرور، صفحات ۲۹ ۔ ۲۸

نوٹ : اس مضمون کی ترتیب و تالیف میں ذیل کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے ۔

۱ . خلیق انجم (مرتب) ، مولانا ابوالکلام آزاد : شخصیت اور کارنامے ، اردو اکادمی دہلی ۱۹۸۷ء
بالخصوص باب بر مذہب ۔

۲ . ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری (مرتب) ، مولانا ابوالکلام آزاد ایک مطالعہ

۳ . شیر بہادر خان . مولانا ابوالکلام آزاد

۴ . جاوید وششٹ (مرتب) مولانا ابوالکلام آزاد ۔ فکر و فن کے آئینے میں

۵ . سید احمد اکبر آبادی ، مولانا ابوالکلام آزاد ۔ سیرت و شخصیت اور علمی و عملی کارنامے

۶ . اسمتھ ولفریڈ کینٹویل (مرتب : مشیر الحق) اسلام دور حاضر میں (منتخب مضامین)

۷ . اخلاق حسین قاسمی ، مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت ، سنی پبلیکیشن لاہور ، ۱۹۸۸ء

۸ . اشفاق حسین

Spirit.of Islam (A summary of the Commentary of MAK Azad on Al Fatiha) ایشیا پبلشنگ ہاؤس بمبئی ۱۹۵۸ء

۹ . عبداللہ بٹ ۔ کراچی

Aspect of Abul Kalam Azad (Alise on his literary Political & Religious Activities)

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت
ایک مطالعہ

الطاف احمد اعظمی

مولانا آزاد کی شخصیت اور ان کی سیاسی ومذہبی فکر کے بارے میں متضاد رائیں ہیں۔ شروع سے ایک طبقہ ان کے عقیدت مندوں اور مداحوں کا اور دوسرا طبقہ ان کے ناقدین اور نکتہ چینوں کا رہا ہے۔ لیکن اس امر میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن کے ایک بڑے عالم تھے اور اس کے علوم ومعارف پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خان صاحب نے ساہتیہ اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ترجمان القرآن کے تیسرے اڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہے:

"مولانا کی زبان اور اُن کے بیان میں وہ غضب کی دل کشی ہے جس نے ان کے ترجمے اور تفسیری اشارات میں اُردو ادب کے ایک شاہکار کی شان پیدا کر دی ہے۔ وہ روحِ عصر کے محرم ہیں اور کلامِ الٰہی کے مطالب کو اس حکیمانہ انداز میں سمجھاتے ہیں جس سے نئے زمانے کے تنقیدی ذہن کی بھی تسکین ہو جاتی ہے"[1]

سجاد انصاری لکھتے ہیں:

"روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسل و طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز

سے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آیند نہ
تھا۔ تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہہ و تحدید اور تکفیر و
تعزیر پر۔ خود غرض اور تنک مایہ علماء نے انھیں اسی طرح سمجھایا تھا۔
مگر جب مولانا آزاد قرآن لے کر اٹھے، مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو
برس کے صحیفے میں حال ہی کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے نکات و
حقائق پوشیدہ ہیں۔"[۲]

مولانا آزاد کو اس بات کا خود بھی احساس تھا اور انھوں نے لکھا ہے کہ
"ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہبی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا احساس نہ تھا مگر
سنہ ۱۹۱۲ء میں میں نے الہلال جاری کیا اور قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ
روشنی میں آئی۔"[۳] الہلال کی اشاعت کے ساتھ ہی مسلمانوں کے ذی علم طبقے نے شدت
کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ ایک نئی آواز ہے جس میں قرآن مجید کا رنگِ دعوت اور اسلوب
بیان صاف نمایاں ہے اور اس کا مدیر اسرار قرآن کا محرم اور اس کے دقائق کا
نکتہ داں ہے۔ جن دنوں مولانا رانچی میں جلا وطنی کے دن گزار رہے تھے ایک سرحدی
بزرگ مولانا دین محمد قندھاری صوبہ سرحد سے پا پیادہ چل کر مولانا کی خدمت میں اس
غرض سے حاضر ہوئے تھے کہ ان سے قرآن پاک کی ایک آیت کے معنی معلوم کریں؟ مولانا
آزاد نے ترجمان القرآن کا انتساب انہی بزرگ کے نام کیا ہے۔[۵]

لیکن کیا مولانا آزاد فی الحقیقت معارف قرآن کے رمز شناس اور اس
کے باطن کے محرم راز تھے، دوسرے لفظوں میں روح قرآن سے کما حقہٗ آگاہ تھے؟
راقم سطور کا مطالعہ اس کی نفی کرتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی طرح مولانا آزاد نے بھی
جس میدان علم کی طرف رخ کیا وہاں اپنا نقش عظمت چھوڑا ہے۔ الہلال، البلاغ،
تذکرہ، غبارِ خاطر سب میں ان کی انفرادیت اور یکتائی کا رنگ روز روشن کی طرح عیاں
ہے۔ اس سے ان کے کسی بڑے مخالف کو بھی انکار نہیں ہے لیکن قرآن مجید کا معاملہ
اس سے مختلف ہے۔

مولانا آزاد اعلیٰ پائے کے انشاء پرداز تھے۔ زبان و بیان کی غیر معمولی حلاوت نے ان کی ہر تحریر کو جاذبِ نظر اور دامن کشِ دل بنا دیا ہے۔ اگر الفاظ اور طرزِ بیان میں سحر ہے تو بلاشبہہ مولانا نے لفظ و بیان دونوں کا جادو جگایا ہے اور اس کی دلفریبی سے بڑے بڑے اصحابِ علم نہ صرف مسحور بلکہ مرعوب ہو گئے۔ زبان و بیان کی یہی خوبی ان کی تفسیر بالخصوص تفسیر سورۂ فاتحہ میں پوری شانِ دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ زبان و بیان کے ان خوشنما پردوں کو ہٹا کر بہت کم لوگوں نے ان کی تفسیر کے باطن میں جھانکنے کی زحمت کی ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کے ظاہری جمال کو دیکھا اور فریفتہ ہو گئے۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

"مصنف کی دیدہ وری اور نکتہ پژوہی کا اصلی جولانگاہ پہلا حصہ ہے۔ یہ درحقیقت نصف کتاب ہے۔ اس میں سورۂ فاتحہ کے ایک ایک لفظ کی ایسی دلنشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے اس سورہ کے اُم الکتاب (اصل قرآن) ہونے کا مسئلہ مشاہدتاً معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام مہات مسائل اور اصولِ دین پر ایک تبصرہ ہو جاتا ہے خصوصاً قرآن پاک کے طرزِ استدلال، خالقِ کائنات کی ربوبیت و رحمت کے آثار و دلائل اتنی تفصیل سے لکھے ہیں کہ مصنف کی وسعت علم و نظر کی داد بے اختیار دینی پڑتی ہے۔"[۶]

اکثر اصحابِ علم نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ مولانا میں احساس "انا" بہت شدید تھا۔ آپ ان کی کوئی کتاب اور مکمل و نامکمل تحریر دیکھ لیں اس میں جو چیز حرفِ جلی کی طرح بہت نمایاں نظر آئے گی وہ ان کا انانیت آمیز اندازِ تخاطب ہے۔ آپ اس انانیت کو چاہے ڈاکٹر سید عبداللہ کی زبان میں انفرادی انا کا احساسِ یکتائی کہہ لیں[۷] اور چاہے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طرزِ تعبیر میں خدا کا رنگِ کبریائی[۸] لیکن یہ بہر حال ماننا ہوگا کہ ان کی انا کی لے بہت تیز تھی۔ مولانا کے بہت سے عقیدت مندوں اور مداحوں نے اس انانیت کی مختلف توجیہات پیش کی

۹- محمد یونس خالدی لکھتے ہیں:

"مولانا کے یہ ارشادات کوئی ادیبانہ فسوں گری، ساحرانہ فصاحت طرازی یا فوق الفطرت دعووں کا اظہار نہیں بلکہ خود شناسی کی ایک اعلیٰ مثال ہے جس سے ان کی فراست، شخصی عظمت اور علم و فضل کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے"۔[9]

لیکن اس مداحی میں یہ بات یکسر فراموش کر دی جاتی ہے کہ مولانا صرف ادیب اور انشاء پرداز ہی نہیں عالم دین بھی تھے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ داعی الی القرآن تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کے لہجے میں ادعائیت کے بجائے خاکساری و فروتنی کا رنگ غالب ہوتا۔ اس ادعائیت کے چند نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں جن سے قارئین اندازہ کر سکیں گے کہ مولانا کی انانیت کس نوع کی تھی اور اس کا رنگِ گفتار کیا تھا:

"افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا رونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی:

نارواں بود بہ بازار جہاں جنس وفا
رونقے گشتم و از طالع دکاں رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت و الم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم و فنون، ادب، انشاء، شاعری کوئی وادی ایسی نہیں جس کی بے شمار نئی راہیں مبدءِ فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لحظہ بخششوں سے مالا مال نہ ہوا ہو۔ بحدیکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معانی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کر دیتی ہیں۔ لیکن افسوس جس ہاتھ نے

فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرانبار کیا اس نے شاید سرو سامان
کار کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم
یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے
کر دیا گیا"۔[10]

"لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگاتے ہیں
جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی
تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے:

در کوئے ما شکستہ دلی می خرند و بس
بازار خود فروشی ازاں سوئے دیگر است

مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں
میں جس طرف بھی نکل پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت
کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا:

با رفیقاں ز خود رفتہ سفر دست نہ داد
سیر صحرائے جنوں حیف کہ تنہا کردیم"[11]

"میں اپنے سینے میں وہ دل رکھتا ہوں جس کے لیے ہدایت کی
کوئی شعاعیں نہیں ہو سکتیں جو فاطر السمٰوات نے نہ بھیجی ہوں"۔[12]

مولانا آزاد کی اس انانیت سے ان کی تفسیر ترجمان القرآن بھی محفوظ نہیں
ہے۔ قرآن مجید وہ بارگاہ علم و خیر ہے جہاں ہر دور کے اساطین علم و فن نے جن میں
عربی زبان کے مایۂ ناز اور یگانۂ عصر عالم، ادیب اور انشاء پرداز شامل ہیں، اعتراف
کیا ہے کہ یہ علم و آگہی کا وہ بحر بے کراں ہے جس کے سارے موتیوں کا چننا کسی
ایک انسان کے بس میں نہیں ہے۔ بڑے بڑے غواصان علم اس کی تہہ میں اترے
لیکن جب سطح پر آئے تو تسلیم کیا کہ اس کے طول و عمق کی پیمائش ممکن نہیں ہے۔
اس غواصی میں جس شخص کے ہاتھ جو چیز بھی لگی اس پر اس نے اللہ کا شکر ادا

لیا اور اپنی عقل وفہم کی نارسائی کا اعتراف کیا۔ خود قرآن مجید نے ان "راسخین فی العلم" کا حال ان لفظوں میں بیان کیا ہے :

هو الذی انزل علیک الکتب منه اٰیت محکمت هن ام الکتب و اخر متشبهت فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله و ما یعلم تاویله الا الله والرّسخون فی العلم یقولون اٰمنا به کل من عند ربنا وما یذکر الا اولوا الالباب ۝ (آل عمران - ۷)

(ترجمہ) وہ اللہ ہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس میں وہ آیتیں ہیں، جو باعتبار مفہوم و معنی بالکل واضح اور قطعی لدلالت ہیں اور یہی آیتیں اصل قرآن ہیں، اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن کے معنوں میں اشتباہ ہے۔ پس جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس قسم کی آیات سے ہی سروکار رکھتے ہیں جو مشتبہ المعنی ہیں، اور اس سے ان کی غرض فتنہ جوئی اور اس کے حقیقی مفہوم تک (بہرطور) رسائی ہوتی ہے حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ علم میں رسوخ رکھتے ہیں ان کی صدا یہ ہوتی ہے کہ ہم اس پر یقین رکھتے ہیں (یہ) سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت صرف وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عاقل و دانا ہیں۔

لیکن مولانا آزاد کا حال ان راسخین علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی انا یہاں بھی صاحب جبروت ہے، آمادۂ خود نمائی ہے، "ہمچو من دیگرے نیست" کی صدائے مکرر اس کے لبوں پر ہے۔ وہ اس بات پر مصر ہے کہ معارف قرآن کی وادی میں صرف اس کا چراغ جلے، دوسروں کا چراغ گل ہو جائے۔ کیسا عجز و انکسار، کیسا اعتراف درماندگی علم اور کیسا اقرار نارسائی ذہن۔ دعویٰ ہے کہ اس نے تفسیر کے سارے

دفتر کھنگال ڈالے ہیں، ادّعا ہے اس بات کا کہ قرآن مجید کے سارے علوم و معارف فیضانِ الٰہی سے اس پر بے نقاب ہیں، علم و خبر کے وہ بند دروازے اس پر کھلے ہیں جو اس سے پہلے کسی عالم و مفسّر پر نہیں کھل سکے تھے، وہ کلید معرفت اس کے ہاتھ آگئی ہے جس سے اس کتابِ حکیم کے ہر عقدۂ لاینحل کی کشود آسان ہوگئی ہے۔ اس پر یقین نہ آئے تو مولانا آزاد کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمالیں :

"فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر یہی ہے کہ اس نے تفسیر بالرّائے کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائق قرآنیہ کو منکشف کردیا۔" [۱۴]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

"اگر تم کہو کہ ..... حقائق و معارفِ قرآن کی طرف رہنمائی ایک فضل مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس عاجز و درماندہ قلب کو چُن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے۔" [۱۵]

ترجمان القرآن کے دیباچے میں ارشاد ہوتا ہے :

"کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثے میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں

آپ نکالیں ۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں۔"[۱۵]

آگے مزید فرماتے ہیں :

"میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفاء کے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہِ عام پر نہ تھا۔"[۱۶]

اسی دیباچے میں اپنی تفسیر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"جا بجا نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جو سورت کے مطالب کی رفتار کے ساتھ ساتھ برابر چلے جاتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت دیکھتے ہیں مزید رہنمائی کے لیے نمودار ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم قدم پر مطالب کی تفسیر کرتے ہیں، اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتے ہیں، مقاصد و وجوہ سے پردے اٹھاتے ہیں، دلائل و شواہد کو روشنی میں لاتے ہیں، احکام و نواہی کو مرتب و منضبط کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ مختصر لفظوں میں زیادہ سے زیادہ معانی و معارف کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ یہ گویا قاریِ قرآن کے لیے تفکر و تدبر کی روشنی ہے جو بحکم "یسعیٰ نورہم بین ایدیہم وبایمانہم" (۵۷ : ۱۲) اس کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے اور کہیں بھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔"[۱۷]

اور یہ سطریں بھی دیدنی ہیں :

"مباحث و معارف کا ایک پورا دفتر دماغ میں پھیل رہا تھا مگر

نوکِ قلم پر پہنچا تو ایک جُملہ بن کر رہ گیا۔ اب کتاب کے صفحے پر وہ ایک
جُملہ ہی رہے گا لیکن اہلِ نظر چاہیں تو اپنے ذہن و فکر میں پھر سے
ایک دفتر کی صورت میں پھیلا سکتے ہیں "۱۸

کہاں تک بیان کیجیے، انا کا ایک دفترِ طولانی ہے جو تفسیر کے صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ اسی جذبۂ انا ولا غیری نے فیصلہ کر دیا کہ ان سے پہلے کے جملہ مفسرین کی تفسیروں کا معیارِ فکر و نظر بہت پست ہے، قرآن کے حقائق و معارف کا کوئی حصّہ ان میں ڈھونڈنا کارِ عبث ہے۔ فرماتے ہیں:

"مختلف اسباب سے جن کی تشریح کا یہ محل نہیں، صدیوں سے اس طرح کے اسباب و مؤثرات نشو و نما پاتے رہے ہیں جن کی وجہ سے بتدریج قرآن کی حقیقت نگاہوں سے مستور ہوتی گئی اور رفتہ رفتہ اس کے مطالعے و فہم کا ایک نہایت پست معیار قائم ہو گیا۔ یہ پستی صرف معانی و مطالب ہی میں نہیں ہوئی بلکہ ہر چیز میں ہوئی حتیٰ کہ اس کی زبان، اس کے الفاظ، اس کی تراکیب اور اس کی بلاغت کے لیے بھی نظر و فہم کی کوئی بلند جگہ باقی نہیں رہی .... چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر قرونِ آخیرہ تک جس قدر مفسر پیدا ہوئے ان کا طریقِ تفسیر ایک رو بہ تنزل معیارِ فکر و نظر کی مسلسل زنجیر ہے جس کی ہر پچھلی کڑی پہلی سے پست تر اور ہر سابق لاحق سے بلند تر واقع ہوئی ہے۔"۱۹

مولانا نے لکھا ہے کہ مختلف عہدوں کے خارجی مؤثرات نے قرآن مجید کے چہرے پر بہت سے دبیز پردے ڈال دیے ہیں جن سے اس کی حقیقی شکل و صورت نگاہوں سے مستور ہو گئی ہے۔ ان کے خارجی پردوں کو ہٹا کر ہی قرآن کی اصل حقیقت معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کام میں تفسیریں مفید ہونے کے بجائے مضر ہیں کیونکہ ان میں سے اکثر تفسیر بالرای ہیں۔ خواہ تفسیریں متکلمین نے لکھی ہوں خواہ فقہاء نے، خواہ صوفیاء

ہے اور خواہ علوم جدیدہ کے حاملین نے، سب نے تفسیر کے نام سے اپنے اپنے مذہب، مسلک کی ترجمانی کی ہے۔[۱۰] اس نقص یعنی تفسیر بالرای سے اگر متاخرین مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیر محفوظ ہے تو وہ خود اُن کی تفسیر ہے۔[۱۱]

مولانا کی تفسیر کا مقام و درجہ کیا ہے اس پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے یہاں اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اسلاف کی تفسیروں پر یک قلم خطِ نسخ پھیر دینا اور انھیں کوڑا کرکٹ کا ڈھیر سمجھ لینا زیادتی اور ناانصافی کی بات ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ ان تفسیروں میں بہت سی دور از کار باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں رطب و یابس سب ملے گا لیکن بہت سے تفسیری نکتے بھی ان میں جا بجا ملتے ہیں۔ بعض تفسیروں میں زبان و بیان، قواعد اور فصاحت و بلاغت کی توضیحات ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کشاف کی خدمات بڑی وقیع ہیں۔ تفسیر طبری کی صورت میں تفسیری روایات کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ یہ روایتیں تہذیب و تنقیح کے عمل سے نہیں گزر سکی ہیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفسیری کاوشوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ اگر تفسیر طبری وجود میں نہ آتی تو تفسیر ابن کثیر کی تصنیف مشکل تھی جو سلف کے طریقۂ تفسیر کی ترجمان ہے۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہر عہد کا مصنف اپنے عہد کے علمی ماحول کا پروردہ اور عصری ذوق و میلان سے متاثر ہوتا ہے۔ مفسرین بھی اس عام کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کی تفسیری خدمات کو اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔

لیکن مولانا آزاد کی انانیت نے ان حقائق سے صرف نظر کر لیا اور قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیری خدمات کے اعتراف سے گریز کیا حتٰی کہ ہندی مفسرین و مترجمین قرآن کے ذکر سے بھی پہلو تہی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کا شمار کبار علماءِ ہند میں ہوتا ہے۔ ان کا فارسی ترجمۂ قرآن اور اصول تفسیر میں ان کی اہم تالیف الفوز الکبیر (فارسی) مہتم بالشان ہیں۔ شاہ عبدالقادر دہلویؒ اور شاہ رفیع الدین دہلویؒ جو اسی دودمان کے چشم و چراغ ہیں، کے اردو تراجم قرآن بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

ان کے علاوہ سرسید کی تفسیر القرآن[22] مولانا محمد علی کی بیان القرآن[23] مولانا احمد علی کی تفسیر بیان للناس[24] ڈپٹی نذیر احمد، مولانا فتح محمد جالندھری، مرزا حیرت دہلوی، مولانا عاشق علی میرٹھی، مولانا عبدالحق حقانی[25] مولانا محمود حسنؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے ترجمے و تفسیر اور مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تفسیر بیان القرآن سے کس طرح صرف نظر کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی مولانا حمید الدین فراہیؒ ہیں جو ہندی مفسرین کے امام و میر کارواں کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ عربی مفسرین میں بھی باعتبار فکر و نظر ان کی حیثیت امام و مجتہد کی ہے۔

مولانا آزاد اپنی انانیت کے زیر اثر خواہ یہ کہیں کہ انھوں نے قرآن کے ترجمے و تفسیر میں کسی عالم و مفسر کے خرمن سے خوشہ چینی نہیں کی ہے اور اپنی راہ سب سے الگ بنائی ہے[26] لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ و تفسیر دونوں میں متقدمین و متاخرین علمار تفسیر سے پورا پورا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے: "معلوم ہوتا ہے کہ ترجمے کے لیے شاہ عبدالقادر کا ترجمہ پیش نظر ہے۔"[27] شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فارسی ترجمۂ قرآن سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۲۰۵ کے ترجمے میں "اذا تولّی" کا ترجمہ کیا ہے "جب انھیں حکومت مل جاتی ہے۔" دوسرے مترجمین قرآن نے "تولّی" کا ترجمہ پیٹھ پھیرنا کیا ہے۔ مولانا آزاد کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمے سے ماخوذ ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو "چوں ریاست پیدا کند" بعض علمار نے اسے مولانا آزاد کا عطیۂ خاص قرار دیا ہے[28] جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ سرسید علیہ الرحمۃ کے طرز فکر کے بعض گوشے بھی ان کی تفسیروں میں ملتے ہیں۔ مثلاً حقیقت نبوت وغیرہ۔ مولانا آزاد نے سب سے زیادہ جس بطل جلیل اور عالم قرآن سے استفادہ کیا ہے وہ مولانا حمید الدین فراہیؒ ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندوی نے اعتراف حقیقت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مولانا شبلی کے اصرار سے کئی دفعہ مولانا فراہی ندوہ میں آآ کر رہے اور طلباء کو کبھی فلسفۂ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے میں بھی اس زمانے میں ندوہ کا طالب علم تھا۔ مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مولانا شبلی مرحوم کے پاس ندوہ میں مقیم تھے اور الندوہ کے مددگار ایڈیٹر تھے۔ وہ مولانا حمید الدین صاحب کی ان صحبتوں سے مستفید ہوتے رہے اور قرآن پاک کے درس ونظر کے نئے راستوں کے نشان پا نے لگے اور بالآخر الہلال کے صفحات میں اس جادہ پیمائی کے مختلف مناظر سب کی نظروں کے سامنے آئے۔"[۲۹]

اس استفادے کی متعدد مثالیں ترجمان القرآن میں موجود ہیں۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ مولانا حمید الدین فراہیؒ سے پہلے کوئی عالم دین بھی قرآنی قسموں کا صحیح معنی ومفہوم متعین نہیں کر سکا تھا۔ اس سلسلے میں امام فخرالدین رازیؒ (متوفی ۱۲۰۹ء) اور علامہ ابن قیمؒ (متوفی ۱۳۵۰ء) کی کوششیں بھی کامیابی سے ہمکنار نہ ہوسکیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر ایک مبسوط رسالہ الامعان فی اقسام القرآن کے نام سے تحریر کیا اور اس میں تفصیل سے بتایا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی نے مختلف چیزوں کی جو قسمیں کھائی ہیں ان سے مقصود اشہاد واستدلال ہے یعنی مقسم بہ کو مقسم علیہ پر بطور شہادت پیش کیا گیا ہے اس سے مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہیں ہے۔[۳۰]

مولانا آزاد نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں قسم کے اس مفہوم کو لیا لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ مولانا فراہیؒ کی تحقیق ہے بلکہ یہ لکھا کہ عربی میں قسم کا مطلب شہادت ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"اس آیت میں اثبات جزا کے لیے خدا نے خود اپنے وجود کی قسم کھائی ہے۔ لیکن "رب" کے لفظ سے اپنے آپ کو تعبیر کیا ہے۔ عربی میں قسم

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بات پر کسی بات سے شہادت لائی جائے۔"[۱۲۱]

اس سے واضح ہوگیا کہ مولانا آزاد نے اپنے ہمعصروں اور پیش روؤں کی قرآنی تحقیقات سے استفادہ تو کیا لیکن اس کا اعتراف نہیں کیا۔ اگر وہ اس کا اعتراف کر لیتے تو اس سے ان کی عظمت وفضیلت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔ لیکن ان کی انانیت اس اقرار و اعتراف سے ہمیشہ گریزاں رہی۔ مولانا کی نظر اس آیت پر یقیناً رہی ہوگی: وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ھونا (فرقان ۶۳) "اللہ کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر خاکساری کے ساتھ چلتے ہیں۔"

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے حقائق و معارف سے صرف ان مومنین کے قلب ودماغ آشنا ہوتے ہیں جو حقیقت شناس تقویٰ ہوں۔ غیر متقین کے لیے اس بزم عرفانی میں رسائی ممکن نہیں ہے۔ ان کے لیے محرومی کا درد تہہ جام ہے۔ وہ اس میکدۂ عرفاں میں تشنہ لب جاتے ہیں اور تشنہ کام ہی واپس آتے ہیں۔

ہم تسلیم کرتے ہیں اور سب نے بجا طور پر تسلیم کیا ہے کہ مولانا آزاد غیر معمولی ذہن وحافظہ رکھتے تھے۔ ان کی ذہانت و فطانت مسلّم ہے۔ جو اس کا منکر ہو اس کا علم و نظر غیر معتبر ہے۔ اسی ذہانت کی وجہ سے مولانا نے دوسرے امور کی طرح تفسیر قرآن میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے۔ بعض قرآنی قصص کے بیان و تشریح میں ان کی یہ انفرادیت بالکل نمایاں ہے۔ مثلاً قصۂ ذوالقرنین کی انھوں نے جو تحقیق کی ہے وہ قابلِ تعریف ہے لیکن جہاں تک قرآن مجید کے حقائق و معارف کا تعلق ہے اس سے مولانا کی تفسیر خالی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ مولانا آزاد کے یہاں اسٹائل (پیرایۂ بیان) زیادہ اور مواد کم ہے۔ اس کا اطلاق ان کی تفسیر پر بھی ہوتا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورۂ فاتحہ کی تفسیر ہے، بہت معروف و مقبول ہے اور مولانا کی قرآن فہمی کی ناقابلِ تردید دلیل مان لی گئی ہے لیکن اس تفسیر

ہیں مع مقدمہ فاتحۃ الکتاب صرف انشار پردازی ہے اور بلاشبہہ اس کا یہ ایک نادر نمونہ ہے۔ ان کے خلاق ذہن نے اسلوب بیان کے نئے نئے پیکر اس میں تراشے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک منفرد تفسیر ہے۔ بطور نمونہ ہم یہاں اس کی ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

سورۂ فاتحہ قرآن مجید کے لیے مثل دیباچہ کتاب کے ہے یعنی جس طرح ہر کتاب کا ایک دیباچہ ہوتا ہے اور اس سے اس کتاب کا آغاز و تعارف ہوتا ہے اسی طرح سورۂ فاتحہ قرآن مجید کا آغاز و تعارف اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔ اس مضمون پر مولانا آزاد نے مقدمہ فاتحۃ الکتاب میں جو عبارت آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو:

> "وحی الہٰی کے مستور و محجوب چہرے نے جب سرزمین فاران میں اپنا نقاب اٹھایا تو اس کے جمال حقیقت کا اولین نظارہ اسی سورۂ فاتحہ میں تھا اور پھر یہی سورہ ہمیشہ کے لیے پہلی بھی قرار پائی کہ کرۂ ارض پر نوع انسانی جب کبھی جستجوئے حقیقت میں بیقرار ہوگی تو سب سے پہلے یہی جلوۂ حق اس کے سامنے آئے گا۔۔۔ کائنات تعلیم و سعادت انسانی میں جو کچھ ہے اس میں سب سے پہلی حقیقت یہی سورۃ اور اسی سورۃ کی سات آیتیں ہیں۔ اگر وہ ایک سفر ہے تو اس کی پہلی منزل یہی ہے، اگر وہ ایک جمال ہے تو اس کا پہلا نظارہ یہی ہے، اگر وہ ایک نغمہ ہے تو اس کا پہلا ترانہ اسی سے اٹھتا ہے، اگر وہ ایک وقت ہے تو اس کا پہلا دن اسی سے شروع ہوتا ہے، اگر وہ ایک درخت ہے تو اس کا اولین تخم اسی میں ہے اور اگر وہ ایک دائرۂ سعادت ہے تو اس کا نقطہ اس کے سوا اور کوئی نہیں"۔[۳۳]

مولانا کی تحریر کا ایک عیب غیر ضروری طول کلام ہے اور اس کو ان کے شوق انشار پردازی نے پیدا کیا ہے، اور دوسرا عیب تکرار مضمون ہے۔ اوپر کے مضمون یعنی

سورۂ فاتحہ کی اوّلیت کو مولانا نے بتکرار بیان کیا ہے۔ اسی سلسلۂ کلام میں لکھتے ہیں:

"یہی وجہ ہے کہ مومن کی حیاتِ ایمانی کا پہلا دن یہی ہے اس کے سازِ فطرت کا پہلا نغمہ اسی کے اندر سے اٹھتا ہے' اس کے دائرۂ علم وعمل کا نقطۂ سعادت اسی کی سات آیتیں ہیں۔ وہ جب سفرِ حقیقت شروع کرتا ہے تو اس کا پہلا قدم یہی ہوتا ہے' وہ چلتا ہے تو اس کی پہلی منزل یہی پیش آتی ہے' بولتا ہے تو پہلی آواز یہی نکلتی ہے' مانگتا ہے تو پہلی طلب اسی میں ہوتی ہے اور عشقِ حق میں روتا ہے تو چشمِ حقیقت سے پہلا آنسو یہی ٹپکتا ہے یعنی اس کی حیاتِ سعادت میں جو کچھ ہے اس میں پہلی اور اوّل چیز یہی ہے" ۴۴

یہی مضمون بتکرار صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۴ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورۃ کی حیثیت پر گفتگو کی ہے۔ یہ ایک خشک بحث ہے اور مولانا کا قلم انشاء پردازی کی بہاریں دکھانے کے لیے بے چین تھا۔ بالآخر انھوں نے "مراتب اربعۂ ظہور" کے عنوان سے گل افشانیٔ گفتار کا موقع ڈھونڈ لیا۔ لکھتے ہیں:

"نبوت ایک بیج ہے جو انبیاء کی سرزمینِ قلب میں ودیعت کیا جاتا ہے اور وہ اندر ہی اندر نشو ونما پاتا اور مختلف ابتدائی مراتب نشو و انبساط سے گزر جاتا ہے یہاں تک کہ وہ وقت آتا ہے جب اس کی قوتِ نشو و بسط حدِ کمال تک پہنچ جاتی ہے اور اس کی شاخیں ابھرنے اور پھیلنے کے لیے ایک فضاء وسیع کو ڈھونڈتی ہیں۔ اس وقت اس کی قوتِ نشو کا ابھار بے قرار ہو ہو کر زور مارتا اور ابھرنے کے لیے جوش کھاتا ہے۔ پس زمین شق ہوتی ہے اور مخفی قوتِ نشو اپنے ابھرنے کی راہ نکال لیتی ہے۔ اس کے بعد انشعاب وظہور

کا دور آتا ہے اور اس کی پھیلی شاخوں سے زمین کی بالائی سطح
گھر جاتی ہے۔"[۴۵]

اس انشاء پردازی کا سلسلہ صفحہ ۴۸ سے صفحہ ۴۹ تک گیا ہے۔ اس میں
ت کے ظہور و آغاز کے بارے میں جو لفاظی اور نکتہ آرائی کی گئی ہے اس کا حقیقت
نو سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ بالکل ایک غیر متعلق بحث ہے۔ اس کے علاوہ
ں کا مواد سر سید علیہ الرحمۃ کی فکر سے ماخوذ ہے۔ سر سید کی تفسیر میں وحی و
لی کوئی چیز نہیں ہیں۔[۴۶] یہ نبی کا قلب ہے جس میں ملکۂ نبوت فطرتاً ودیعت کیا جاتا
ہے اور وہی دراصل منبع وحی اور تجلی گاہِ حقائق کونیہ ہے۔[۴۷]

مولانا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ نبوت سے قبل انبیاء کسی نامعلوم حقیقت
ر کسی غیر متعین منزلِ عشق کی جستجو میں ہمہ آن مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ ان کے
فاظ ملاحظہ ہوں:

"پس اس وقت حضرت انبیاء کرام پر ایک بے خودانہ اضطراب
و التہاب عشق کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ وہ ایک غیر معلوم
حقیقت کے لیے بے قرار، ایک غیر متعین معشوق کی جستجو میں سرگرداں
اور ایک غیر مفہم انکشاف و انبساط کی فکر میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی
روحانیت نبوت اس وقت بے قرار ہو ہو کے اور تڑپ تڑپ کے کسی
غیر متعین حقیقت کو ڈھونڈنے اور پکارنے لگتی ہے اور ان کا اضطراب
یکسر ایک صدائے جستجو اور دعوتِ سوال ہوتا ہے کہ اے وہ کہ آنے
والا، نکلنے والا، اور طلوع ہو جانے والا ہے! تو کہاں ہے اور کیوں
اپنے چہرے پر سے نقاب نہیں اُلٹ دیتا اور کیوں اپنے جمال درخشاں
سے ظلمتوں اور اندھیاریوں کو دور نہیں کر دیتا؟"[۴۸]

لیکن قرآن مجید سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی ایک سے
زیادہ آیات سے ثابت ہے کہ قبل نبوت کسی نبی کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو منصب

نبوت کے لیے منتخب کرلیا گیا ہے۔ بطور مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو لیں۔ ان دونوں جلیل القدر انبیاء کی قبل نبوت زندگی میں ہم کو اس اضطراب والتہاب کے کوئی آثار نہیں ملتے جس کا نقشہ مولانا کے شاعرانہ تخیل نے سطور بالا میں کھینچا ہے۔

قرآن مجید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حاکم مصر فرعون کے خوف سے بھاگ کر مدین کے علاقے میں چلے گئے تھے اور وہاں ایک نیک سیرت بزرگ کے ہاں دس سال تک ان کا قیام رہا اور انہی کی ایک لڑکی سے ان کی شادی ہوئی۔ واقعۂ نبوت بالکل اچانک پیش آیا جب کہ وہ ایک سفر میں آگ کی تلاش میں تھے۔ (سورۂ قصص ۲۹) [۲۹] ان کو ذرا بھی خبر نہ تھی کہ اس آگ کے پردے میں ان کو نبوت کی نعمت ملنے والی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذہن میں پہلے سے نہ کوئی اضطراب تھا اور نہ دل میں کسی طرح کا داعیۂ طلب وجستجو۔

یہی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ نبوت سے قبل آپ نے کبھی اس بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور نہ کبھی آپ کی جانب سے کسی نوع کی بے قراری کا اظہار ہوا جس سے معلوم ہوتا کہ آپ بہت جلد نبی بنائے جانے والے ہیں۔ ہر نبی کی طرح آپ بھی قدرت کی طرف سے فطرت سلیمہ اور نفس مزکّی لے کر آئے تھے اس لیے لازماً اپنے ماحول کی بری باتوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عہد جاہلیت میں بعض مکّی باشندے بھی دین حنیف پر قائم تھے اور مشرکانہ افعال سے نفرت رکھتے تھے۔ غار حرا میں آپ کی خلوت گزینی اسی جذبے سے تھی کہ مکّہ کے مشرکانہ ماحول سے دور رہ کر اپنی فطرت مستقیمہ کے مطابق اللہ کی عبادت کریں۔ اسی جگہ ظہور نبوت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ آپ کے لیے یہ ایک غیر متوقع بات تھی اس لیے گھبرا گئے اور گھر پہنچ کر حضرت خدیجہ سے کہا "مجھے کپڑا اڑھادو، مجھے کپڑا اڑھادو۔"[۳۰] لیکن وحی الٰہی نے آپ کی ڈھارس بندھائی اور محبت آمیز لہجے میں ارشاد ہوا "او اوڑھ لپیٹ کر سونے والے اٹھو اور ڈراؤ اور اللہ کی بڑائی بیان کرو۔"[۳۱] (سورۂ مزمل: ۱-۳)

اس واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت سے پہلے آپ کا ذہن عطائے نبوت سے بے خبر اور اس باب میں ہر طرح کے ہیجان اور بے قراری سے خالی تھا۔ مولانا آزاد نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض عبارت آرائی ہے۔

مقدمہ فاتحۃ الکتاب کے اس مختصر جائزے کے بعد اب ہم ان کی تفسیر کی طرف آتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہم سورۂ فاتحہ ہی کی تفسیر کو لیتے ہیں پہلے اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

"ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے، جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے، جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا) ہم صرف تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرف تو ہی ہے جس سے (اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے، وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو پھٹکارے گئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔"

اس ترجمے سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمے میں کسی ایک طریقے کی پابندی نہیں کی ہے۔ کہیں تو آزاد ترجمانی ہے (آیات ۲، ۳) اور کہیں لفظی ترجمے کے ساتھ تشریح مزید کے لیے بریکٹ استعمال کیے ہیں (آیات ۴، ۵) ان میں سے کسی ایک ہی طریقے کی پابندی ضروری تھی۔ راقم کے نزدیک آزاد ترجمانی کا طریقہ متعدد وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ بالا ترجمے کی معنویت اور صحت کا معاملہ ہے وہ محل نظر ہے۔ مولانا نے حمد کا ترجمہ ستائش کیا ہے اور یہی ترجمہ اکثر مفسرین نے کیا ہے۔ لیکن عربی میں حمد کے معنی شکر کے بھی ہیں[۱۸] تفسیر ابن کثیر میں اس سلسلے میں کئی روایتیں عبداللہ

ابن عباسؓ سے منقول ہیں جن میں سے ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ "الحمدللہ" شکر کا کلمہ ہے اور بندہ جب "الحمد للہ" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میرا شکر کیا۔[۲۴] قرآن مجید کی متعدد آیات میں حمد کا لفظ شکر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: وقالوا الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن (فاطر-۳۴) "اور وہ کہیں گے کہ اس اللہ کا بڑا شکر ہے جس نے ہمارا رنج و غم دور کیا"۔

مولانا نے رب کے تین معنی لکھے ہیں، پرورش کنندہ، معلّم اور آقا۔ لیکن رب کے معنی معلّم کے نہیں آتے۔ رب کے ایک معنی مالک کے ہیں۔ چنانچہ عربی میں گھر کے مالک کو "رب الدار" اور جانور کے مالک کو "رب الدابۃ" کہتے ہیں۔[۲۵] رحیم کا ترجمہ مولانا نے کیا ہے کہ جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ یہ لفظی ترجمہ نہیں ہوا۔ اگر یہ مفہوم آیت ہے تو اپنی حد سے تجاوز کر کے تفسیر کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ "مالک یوم الدین" کے ترجمے میں بھی ترجمہ اور تفسیر کی حدیں مل گئی ہیں۔ مولانا کا ترجمہ ہے "جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا"۔ اس تفسیری ترجمے سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ مولانا نے "مالک یوم الدین" کو لغوی معنی میں لیا جب کہ یہ قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے اصطلاحی مفہوم کو خود قرآن نے واضح کر دیا ہے۔ فرمایا گیا ہے: وما ادراک مایوم الدین ٥ ثم ما ادراک مایوم الدین ٥ یوم لا تملک نفس لنفس شیئاً ط والامر یومئذٍ لله (سورۂ انفطار- ۱۷ تا ۱۹) "تمھیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے، ہاں تمھیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے؛ روزِ جزا وہ ہے کہ جس دن کوئی آدمی کسی آدمی کے کچھ کام نہ آسکے گا اور فیصلے کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا"۔ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید "مالک یوم الدین" کے فقرے سے مجرد اتنا ہی نہیں بتاتا کہ وہ اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا بلکہ یہ بھی ذہن نشین کرتا ہے کہ اس دن کسی نوع کی سعی و سفارش نہیں چلے گی اور بندوں کی جزا اور سزا کا اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا۔ مولانا کے تفسیری ترجمے میں یہ بات نہیں آسکی ہے۔

یہ تفسیری ترجمہ اس طرح ہوگا: "جو اس دن کا مالک ہے جس دن جزا و سزا کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا اور کوئی کسی کے کام نہ آسکے گا۔"

"صراطِ مستقیم" کا ترجمہ مولانا نے سعادت کی سیدھی راہ کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ مالک یوم الدین کی طرح صراط مستقیم کے الفاظ یہاں اصطلاحاً استعمال ہوئے ہیں اور اس سے مراد توحید ہے کہ یہی سیدھی راہ ہے اسی لیے شرک کے لیے ٹیڑھی راہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ اس راہ پر چلنے والا کبھی مقصود حقیقی تک نہیں پہنچتا اور بھٹک کر رہ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں صراط مستقیم کے اصطلاحی مفہوم کو ایک سے زیادہ آیات میں واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: قل اننی ھدانی ربی الی صراط مستقیم ہ دینا قیما ملۃ ابراھیم حنیفا وما کان من المشرکین ہ (انعام - ۱۶۱) "(اے محمد) کہہ دو میرے رب نے مجھے سیدھی راہ دکھا دی ہے یعنی راست راہ جس میں کوئی کجی نہیں۔ ابراہیم کا طریقہ جسے اس نے یکسو ہو کر اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔" اس آیت میں "دین قیم" اور "ملت ابراہیم" کے الفاظ سے صراط مستقیم کا توحیدی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ "وما کان من المشرکین" کے الفاظ سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔[۴۴] صراط مستقیم کے مفہوم میں توحید کے علاوہ بعض اخلاقی تعلیمات بھی شامل ہیں جو اس کے لازمی تقاضے کی حیثیت رکھتی ہیں۔[۴۵]

مولانا آزاد کے ترجمے کے نقائص آپ نے دیکھ لیے۔ اب تفسیر کو لیں۔ مولانا نے لفظ اللہ کی وضاحت میں لکھا ہے:

> "اگر "اللہ" "الٰہ" سے ہے تو "الٰہ" کے معنی کیا ہیں؟ علماء لغت و اشتقاق کے مختلف اقوال ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قوی قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل "أَلَهَ" ہے اور أَلَهَ کے معنی تحیّر و درماندگی کے ہیں۔ بعضوں نے اسے ولہٗ سے ماخوذ بتایا ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس خالق کائنات کے

لیے یہ لفظ اس لیے اسم قرار پایا کہ اس بارے میں انسان جو کچھ جانتا یا جان سکتا ہے وہ عقل کے تحیّر اور ادراک کی درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ جس قدر بھی اس ذات مطلق کی ہستی میں غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درماندگی بڑھتی ہی جائے گی یہاں تک کہ وہ معلوم کرے گا کہ اس راہ کی ابتدا بھی عجز و حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز و حیرت ہے۔"[۴۶]

مولانا کی اس تحقیق کے مطابق "الٰہ" کی اصل أَلِهَ اور وَلِهَ ہیں بمعنی تحیّر اور یہی معنی ان کے نزدیک راجح ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ علمارِ لغت نے الٰہ کی اصل وِلاہ بھی بتائی ہے اس معنی میں کہ مخلوق اپنی حاجت براری کے لیے اس کی طرف رجوع کرتی ہے، مصائب میں اس کی طرف عاجزانہ لپکتی ہے اور اس کی جناب میں روتی اور گڑگڑاتی ہے ٹھیک اس طرح جیسے بچّہ ایسے مواقع پر اپنی ماں کی آغوش ڈھونڈتا ہے۔[۴۷] مولانا روم نے الٰہ کے اس مفہوم کو اپنی مثنوی میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا ہے:

معنی اللہ گفت سیبویہ — یولھون فی الحوائج ہم لدیہ

گفت الھنا فی حوائجنا الیک — والتمسناہ وجدناہ الیک

صد ہزاراں عاقل اندر وقت درد — جملہ نالاں پیش آں دیّان فرد

"سیبویہ (امام نحو) نے اللہ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اللہ وہ ذات ہے کہ جس کے حضور میں لوگ گڑگڑا کر اپنی حاجتیں پیش کرتے ہیں لوگ اس کی جناب میں یوں دُعا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم تیری ہی جناب میں اپنی حاجت براری کے لیے التماس کرتے ہیں اور تیرے ہی دَر سے ہم اپنا دامنِ مُراد بھرتے ہیں۔ لاکھوں اربابِ عقل و دانش مصیبت کی گھڑیوں میں اسی حاکم مطلق کی جناب میں نالہ و فریاد کرتے ہیں۔"

"الٰہ" کی ایک دوسری اصل بھی ہے اور وہ "اِلاہ" ہے فعال کے وزن پر مفعول کے معنی میں یعنی مالوہ بمعنی معبود۔ بعض اہل لغت نے اس کی اصل "لاہ" فعل کے وزن پر بتایا ہے اور اس کے معنی معبود (دیوتا) کے ہیں۔ اعشیٰ کا شعر ہے:

کحلفۃ من ابی رباح   یسمعھا لاھہ الکبار

"ابو رباح کی قسم کی مانند جس کو اس کا بڑا دیوتا سنتا ہے۔"

الٰہ کے ایک معنی اعتماد کے بھی ہیں[۴۸]۔ اس میں سکون کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے، بولتے ہیں، أَلِهت الی فلان أی سکنت الیہ[۴۹] "یعنی میں نے اس کی طرف رجوع کیا اور وہاں سکون حاصل ہوا۔ اس کے ایک اور معنی کسی کی جانب نہایت شوق سے متوجہ ہونے کے بھی ہیں۔ کہتے ہیں، أله الرجل الی الرجل أی اتجه الیہ لشدۃ شوقہ الیہ۔ اسی طرح ہے: اله الأم الی ولدها أی حنت الیہ[۵۰] یعنی ماں بچے کی طرف نہایت درجہ محبت اور دلسوزی سے متوجہ ہوئی یا اس کی مشتاق ہوئی۔

مولانا آزاد نے ان تمام متذکرہ بالامعانی سے صرف نظر کرکے الٰہ کو تحیّر کے معنی میں لیا جو ان کی طبیعت اور مذاق کے عین مطابق تھا۔ الٰہ کا یہ مفہوم عقلاء اور حکماء کے ایک مختصر گروہ کے لیے بلاشبہہ باعثِ کشش ہو سکتا ہے لیکن عام لوگوں بالخصوص اہلِ ایمان کے لیے اس تصورِ الٰہ میں کوئی کشش اور دل بستگی کا سامان موجود نہیں ہے کیوں کہ جس ہستیٔ مطلق میں غور وفکر کا نتیجہ تحیّر و درماندگی ہو اس ذات سے کوئی صاحبِ ایمان کس طرح اپنے ذہن وقلب کا تعلق قائم کرسکتا ہے اور اس کو اپنے بہترین احساسات وجذبات کا مرکز بنا کر اس کی اطاعت و بندگی کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی الٰہ کے مذکورہ مفہوم کی تائید نہیں ہوتی خود مولانا آزاد نے اس معنی کی تائید میں صرف لغت کو پیش کیا ہے، قرآن مجید سے کوئی آیت بطور دلیل پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ

یہ ایک خالص فلسفیانہ تصور الٰہ ہے۔ قرآن مجید سے الٰہ کے جس مفہوم کی تائید ہوتی ہے وہ اس سے قطعاً مختلف ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق الٰہ کا اطلاق اس ہستی مطلق پر ہوگا جو طاقت و قوت میں بے مثال ہو، جو سب پر غالب ہو اور اس پر کوئی غالب نہ آسکے، جس کے آگے سرِ نیاز خم کیا جائے، جبر کے ساتھ نہیں بلکہ دل کی کامل رضا و رغبت کے ساتھ، اور جو مافوق الطبعی طور پر مخلوق کی حاجت روا، مشکل کشا اور نجات دہندہ ہو۔[۵۱]

مولانا آزاد نے سب سے زیادہ زورِ قلم جس آیت کی تشریح میں صرف کیا ہے وہ "رب العٰلمین" ہے۔ لیکن یہ ساری بحث رب کے صرف ایک معنی یعنی پرورش کنندہ کے گرد گھومتی ہے۔ انھوں نے رب کے دوسرے معانی یعنی آقا و مالک سے اغماض کیا ہے حالانکہ تقاضائے ربوبیت کی بنا پر یہ اس کے بنیادی مفہومات میں داخل ہیں۔ رب کے لفظ میں پرورش کا جو مفہوم ہے وہ اس قدر نمایاں ہے کہ قرآن حکیم نے اثباتِ الٰہ میں اس سے مطلق تعرض نہیں کیا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے مخاطب اول ربوبیت کے اس پہلو سے بخوبی واقف تھے وہ اللہ ہی کو اپنا خالق و رازق مانتے تھے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: ولئن سالتهم من خلق السموٰت والارض ليقولن الله (الزمر: ۳۸) "اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے؟ تو ضرور کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔" دوسری جگہ ہے:

> قل من يرزقكم من السمآء والارض امن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل افلا تتقون ○ (یونس - ۳۱)
>
> "کہو، وہ کون ہے جو تمھیں آسمان اور زمین سے رزق مہیا کرتا ہے اور وہ کون ہے جو تمھارے کانوں اور آنکھوں کا مالک ہے اور وہ کون ہے جو بے جان چیز سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان چیز کو نکالتا ہے، اور وہ کون ہے جو تدبیر امر کرتا ہے؟ وہ (جواب میں) ضرور

کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ پس ان سے کہو کہ پھر تم کیوں (شرک ،
سے نہیں بچتے۔"

لیکن جس چیز کے ماننے میں اُن کو تامل تھا وہ ربوبیت بمعنی حاکمیت تھی
یعنی وہ اللہ کی جگہ مختلف معبودوں کو نظام ارض وسما کا حاکم و متصرف سمجھتے تھے۔ گو کہ یہ
بھی مانتے تھے کہ وہ اللہ کی طرف سے نظم کائنات پر مامور ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اللہ
کی حیثیت رب الارباب کی تھی۔ قرآن مجید میں اس تصور کی تردید کی گئی ہے اور بتایا
گیا ہے کہ جو اللہ خالق و رازق ہے وہی تنہا بلا شرکت غیرے اس کائنات کا ناظم
و آمر بھی ہے۔

ربوبیت کے اس پہلو سے صرف نظر کر لینے کی وجہ سے مولانا آزاد نے کارخانۂ
ربوبیت کو اثبات الٰہ کے طور پر پیش کیا ہے اور اسے برہان ربوبیت سے تعبیر
کیا ہے اور اپنے مخصوص اسلوب میں لکھا ہے:

> "کیا انسان کا وجدان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظام ربوبیت کا یہ پورا
> کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی، کوئی ارادہ، کوئی
> حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانۂ
> ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک اُبھری
> ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار، کوئی کارساز موجود نہ ہو؟
> پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادّہ اور بے حس
> الکٹرون کے خواص ہیں جن سے پروردگاری اور کارسازی کا یہ پورا
> کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل اور ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی
> موجود نہیں؟
>
> پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں، کارسازی
> موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں، رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم
> موجود نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود نہیں، سب کچھ موجود

ہے مگر کوئی موجود کرنے والا نہیں، عمل بغیر کسی عامل کے، نظم بغیر کسی ناظم کے، قیام بغیر کسی قیوّم کے، عمارت بغیر کسی معمار کے، نقش بغیر کسی نقاش کے، سب کچھ بغیر کسی موجود کے نہیں۔ انسان کی فطرت کبھی یہ باور نہیں کرسکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا سانچہ لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے، انحک و اور انکار کی اس میں سمائی نہیں!

قرآن کہتا ہے کہ یہ بات انسان کے وجدانی اذعان کے خلاف ہے کہ وہ نظام ربوبیت کا مطالعہ کرے اور ایک "رب العٰلمین" ہستی کا یقین اس کے اندر نہ جاگ اُٹھے۔" ۵۲

مولانا آزاد نے اس بحث میں جتنی آیتیں نقل کی ہیں ان کا تعلق وجود الٰہ کے اثبات سے نہیں جیسا کہ انھوں نے خیال کیا ہے، بلکہ توحیدِ الٰہ سے ہے اور توحیدِ الوہیت مستلزم ہے توحیدِ ربوبیت کو۔ اس سلسلے میں قرآن حکیم کی ایک آیت ملاحظہ ہو:

امن خلق السمٰوٰت والارض و انزل لکم من السماء ماء فانبتنا بہ حدائق ذات بھجۃ ج ما کان لکم ان تنبتوا شجرھا ءالٰہ مع اللہ ط بل ھم قوم یعدلون ہ امن جعل الارض قرارًا و جعل خلٰلھا انھٰرًا وجعل لھا رواسی وجعل بین البحرین حاجزًا ء الٰہ مع اللہ ط بل اکثرھم لا یعلمون ہ

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمھارے لیے پانی برسایا پھر اس پانی سے خوش نما باغ اُگا دیے۔ یہ تمھارے لیے ممکن نہ تھا کہ تم ان باغوں کے درخت اُگاتے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ہو) حقیقت یہ ہے کہ یہ کج رو لوگ ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ کہ) وہ کون ہے

جس نے زمین کو ٹھکانا بنایا، اس کے درمیان نہریں جاری کیں، اس میں پہاڑ نصب کیے اور دو سمندروں کے بیچ اوٹ رکھ دی۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک ومعاون ہو) حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگ ان باتوں کا علم ہی نہیں رکھتے۔
ایک دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے:

امن یجیب المضطر اذا دعاہ ویکشف السوء ویجعلکم خلفاء الارض ء الٰہ مع اللہ قلیلا ما تذکرون ○ امن یھدیکم فی ظلمٰت البر والبحر ومن یرسل الریٰح بشرا بین یدی رحمتہ ء الٰہ مع اللہ تعلی اللہ عما یشرکون ○ امن یبدؤا الخلق ثم یعیدہ ومن یرزقکم من السمآء والارض ء الٰہ مع اللہ قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین ○

وہ کون ہے جو بے قرار کی پکار سنتا اور اس کا دکھ درد دور کرتا ہے، جب وہ (مایوسی کے عالم میں) اس کو پکارتا ہے۔ اور تم کو زمین کا جانشین بناتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو یہ کام کرتا ہے) تم کم ہی نصیحت قبول کرتے ہو۔ (اور یہ بھی بتاؤ) وہ کون ہے جو بحر و بر کی تاریکیوں میں تمھیں راہ دکھاتا ہے اور وہ کون ہے جو بارانِ رحمت سے پہلے ہواؤں کو خوشخبری کے طور پر بھیجتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہو) اللہ کی ذات اس شرک سے بہت بلند ہے جس میں یہ لوگ مبتلا ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ تو سہی کہ) وہ کون ہے جو تخلیق کی ابتدا کرتا ہے اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے اور وہ کون ہے جو آسمان اور زمین سے تمھیں روزی فراہم کرتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و

سہیم ہو) اگر تم سچے ہو (کہ نظم کائنات میں کوئی دوسری ہستی بھی شریک ہے) تو اس کی دلیل پیش کرو۔

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید نے نظام ربوبیت سے جس چیز پر استدلال کیا ہے وہ تعدد الٰہ کے مشرکانہ تخیل کی تردید ہے۔ وہ ایک اللہ کو مانتے تھے لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی اصرار تھا کہ کچھ دوسری ہستیاں بھی ہیں جو کاروبار جہاں بانی میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور یہی خیال دنیا کی ہر مشرک قوم کا رہا ہے اور آج بھی ہے۔ مولانا آزاد نے آگے چل کر نظام ربوبیت سے توحید، وحی و رسالت کی ضرورت اور وجود معاد پر استدلال کیا ہے اور یہاں ان کا استدلال بالکل صحیح ہے۔

مولانا آزاد نے "الرحمٰن الرحیم" کی جو تشریح کی ہے وہ بھی محل نظر ہے۔ چیزوں کا وجود، ان میں اعتدال و توازن اور حسن و زیبائی پھر بناؤ کے بعد بگاڑ اور بگاڑ کے بعد بناؤ کے جو واقعات و مظاہر شب و روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان سب کا تعلق اللہ کی صفت ربوبیت سے ہے، رحمت سے نہیں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے:

> "یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے؟ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ کارخانۂ ہستی ہوتا لیکن زندگی کی منظر افروزیاں، بو کی عطر بیزیاں، نغمہ کی جاں نوازیاں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن سبزہ و گل کی رعنائیاں اور قمری و بلبل کی نغمہ سنجیاں نہ ہوتیں؟ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لیے اس کی محتاج نہ تھی کہ تتلی کے پروں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں اور رنگ برنگ کے دلفریب پرند درختوں کی شاخوں پر چہچہا رہے ہوں۔ ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت، شاخوں کی ترتیب،

پتوں کی سبزی، پھولوں کی رنگا رنگی نہ ہوتی . . . انسانی علم و نظر
کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کرسکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ
تخریب کیوں ہے مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالقِ
کائنات "الرحمٰن" اور "الرحیم" ہے ۔" ۵۳
نہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ رب کائنات علیم و حکیم ہے۔ یہ سب مظاہر اس
کے ناقابلِ ادراک علم و قدرت کی جلوہ طرازیاں اور فیض بخشیاں ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر کی
غلطی یہ ہے کہ انھوں نے ربوبیت اور رحمت کو خلط ملط کردیا ہے اور ایک ہی طرح
کے مظاہر ان سے وابستہ کردیے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ اللہ میں
اقتدار و قوت کا مفہوم غالب ہے اور قوت جبر و قہر کا مظہر ہے اسی لیے "اللہ" کے
بعد ایک اور اسم ذات "الرحمان" اور اس کی صفت "الرحیم" لائی گئی ہے تاکہ انسان پر
یہ واضح ہوجائے کہ وہ جبار و قہار کے ساتھ رحیم و غفار بھی ہے بلکہ اس کی قہاری پر
اس کی رحمت و غفاری غالب ہے۔ اس رمز سے پردہ اس لیے اٹھایا گیا تاکہ انسان
اس کی طاقت و قوت کے مظاہر سے مرعوب ہوکر گھبرائے نہیں بلکہ اس کے قریب آئے
اور اس سے محبت کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارخانۂ ربوبیت صرف اس لیے ظہور میں
آیا کہ وہ رحمن تھا اور اس کے ساتھ رحیم بھی۔ ممکن تھا کہ یہ کارخانۂ خلقت وجود میں
آتا لیکن اس میں آثارِ رحمت کی جگہ ہر طرف طاقت و قوت کی ہیبت ناکیاں ہوتیں۔
لیکن ایسا نہیں ہوا جہاں جہاں آثارِ قوت کی نمود ہوئی رحمت نے اس میں داخل ہوکر
اپنا مسکن بنالیا اور یہی مفہوم ہے اس آیت کا: ورحمتی وسعت کل شیٔ (اعراف ۱۵۶)
"اور میری رحمت تمام اشیاء کو محیط ہے۔"
آپ دیکھتے ہیں کہ زمین کی آغوش سے ایک درخت نکلتا ہے اور ایک وقتِ
معینہ پر پھلوں سے لدجاتا ہے، غلے کے پودے نکلتے ہیں اور دانوں سے لدی ہوئی بالوں
سے ڈھک جاتے ہیں، جانور کے تھن سے دودھ جیسا شیریں اور خوش رنگ مشروب
حاصل ہوتا ہے اور اس کا گوشت بطور غذا استعمال ہوتا ہے، بادلوں سے بارش

اور سورج سے روشنی ملتی ہے۔ اس کرۂ ارض پر یہ سب پُر لطف سروسامانِ حیات انسان کو محض اسی لیے حاصل ہیں کہ اس کارخانۂ خلقت میں ایک بے اندازہ رحیم، کریم ہستی کا دستِ رحمت کارفرما ہے۔ درخت پھل کیوں دیتے، فلوں کے پودوں میں دانے کی بالیاں کیوں لگتیں، بادل سمندر سے اُٹھ اُٹھ کر زمین پر کیوں برستے اور اس کی سیرابی و سبزی کا ذریعہ بنتے، سورج کی شعاعیں گرمی اور حرارت پہنچانے کے لیے زمین کے چپے چپے تک کیوں پہنچتیں؟ الطاف و عنایات کے یہ بوقلموں مظاہر بتاتے ہیں کہ خالقِ کائنات علیم و حکیم ہی نہیں بے انتہا رحیم بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمین پر پھیلی ہوئی بیشمار نعمتوں اور آسائشوں سے ہر گھڑی بہرہ اندوز ہونے کے باوجود بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو اللہ کے وجود تک کے منکر ہیں لیکن اس انکار و تمرّد کے باوجود ان کے ساتھ لطف و رحمت کے معاملے میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، ان کو اصلاح احوال کے لیے مہلت پر مہلت دی جاتی ہے۔ سزا دینے میں غیر معمولی تاخیر کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟ صرف اس لیے کہ اس کائناتِ رنگ و بو کا حاکم رحمان و رحیم ہے۔ اگر وہ رحمدل نہ ہوتا تو اس کارخانۂ خلقت کا قیام تادیر نہ ہوتا اور اس کا قہر و جبروت اس کو نیست و نابود کر دیتا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

ولو یؤاخذ اللہ الناس بما کسبوا ما ترک علی ظہرھا من دآبۃ
ولکن یؤخرھم الی اجل مسمی (فاطر: ۴۵)

"اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کے اعمال کے سبب (فوراً) داروگیر کرتا تو روئے زمین پر ایک متنفس کو نہ چھوڑتا لیکن ان کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے مہلت دیتا ہے۔"

دوسری جگہ فرمایا ہے: وان ربک لذو مغفرۃ للناس علی ظلمھم (الرعد: ٦) "اور بے شک تمہارا رب لوگوں کی خطائیں باوجود ان کے ظلم و بدعملی کے معاف کر دیتا ہے۔"

لیکن کبھی کبھی اس کا قہر ظاہر ہو جاتا ہے لیکن فی الواقع یہ بھی رحمت ہے جو قہر کے بھیس میں ظہور کرتی ہے۔ بندے جب سرکشی اور ظلم و طغیان میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو رحمتِ الٰہی جوش میں آکر ان کو دوچار کچھ رسید کر دیتی ہے تاکہ وہ ہوش میں آجائیں اور ہلاکت کے گڑھے میں ہمیشہ کے لیے نہ گر جائیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ایک جگہ رحمت کے اس پہلو کو ان لفظوں میں واضح کیا گیا ہے: وبلونٰھم بالحسنٰت والسیّات لعلھم یرجعون (سورۂ اعراف: ۱۶۸) "اور ہم ان کو اچھے اور برے حالات کے ذریعے آزمائش میں ڈالتے رہے کہ شاید یہ (اللہ کی طرف) پلٹ آئیں۔" دوسری جگہ ہے: فاخذنٰھم بالباسآء والضرآء لعلھم یتضرعون (سورۂ انعام: ۴۲) "پس ہم نے ان کو سختی اور تکلیف (مصائب و آلام) میں مبتلا کیا تاکہ وہ تضرع و زاری کی روش اختیار کریں۔"

یہ ہے "الرحمان الرحیم" کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جسے مولانا آزاد نے بیان کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس آیت کی شرح و تفصیل میں حسبِ عادت ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا اس آیت سے کوئی معنوی تعلق نہیں ہے۔ یہاں صرف ان کے عنوانات لکھے جاتے ہیں:

"تسکینِ حیات: زندگی کی محنتیں اور کاوشیں، مشغولیت اور انہماک، حالات متفاوت ہیں لیکن زندگی کی وابستگی اور سرگرمی سب کے لیے ہے، اشیاء و مناظر کا اختلاف و تنوع اور تسکینِ حیات، اختلافِ لیل و نہار، دن کی مختلف حالتیں اور رات کی مختلف منزلیں، حیوانات کا اختلاف، نباتات، جمادات، ہر چیز کے دو دو ہونے کا قانون، مرد اور عورت، نسب و سہر، صلۂ رحمی اور خاندانی حلقہ کی تشکیل، ایّامِ حیات کا تغیر و تنوع، زینت و تفاخر، مال و متاع، آل و اولاد، اختلافِ معیشت اور تزاحمِ حیات۔

بُرہانِ فضل و رحمت: موزونیت و تناسب، تسویہ، اتقان،

رحمت سے معاد پر استدلال، رحمت سے وحی و تنزیل کی ضرورت
پر استدلال، انسانی اعمال کے معنوی قوانین پر رحمت سے
استدلال اور بقاء انفع، حق اور باطل، قانون قضاء بالحق
اللہ کی صفت بھی "الحق" ہے، وحی و تنزیل بھی "الحق" ہے، قرآن
کی اصطلاح میں "الحق"، نزاع حق و باطل، اللہ کی شہادت،
قضاء بالحق مادیات اور معنویات کا عالمگیر قانون ہے، انتظار
اور تربص، قضاء بالحق اور تدریج و امہال، تاجیل، قوانین فطرت
کا معیار اوقات، استعجال بالعذاب، العاقبۃ للمتقین، قرآن کی
وہ تمام آیات جن میں ظلم و کفر کے لیے فلاح و کامیابی کی نفی کی گئی
ہے۔ قضاء بالحق اور اقوام و جماعات، قضاء بالحق کے اجتماعی نفاذ
میں بھی تدریج و امہال اور تاجیل ہے، انفرادی زندگی اور مجازات دنیوی
اور معنوی قوانین کی مہلت بخشی اور توبہ و انابت۔

اسلامی عقائد کا دینی تصور اور رحمت : خدا اور اس کے
بندوں کا رشتہ محبت کا رشتہ ہے، جو خدا سے محبت کرنا چاہتا ہے اسے
چاہیے اس کے بندوں سے محبت کرے، اعمال و عبادات اور اخلاق
و خصائل، قرآن سرتاسر رحمتِ الٰہی کا پیام ہے، بعض احادیثِ
باب، مقام انسانیت اور صفاتِ الٰہی سے تخلق و تشبہ، احکام
و شرائع۔

انجیل اور قرآن : دعوتِ مسیح اور دنیا کی حقیقت فراموشی،
حضرت مسیح کی تعلیم کو فطرتِ انسانی کے خلاف سمجھنا تفریق بین الرسل
ہے، دعوت مسیحی کی حقیقت، مواعظ مسیح کے مجازات کو تشریع و
حقیقت سمجھ لینا سخت غلطی ہے۔ اعمال انسانی میں اصل رحم و محبت
ہے نہ کہ تعزیر و انتقام، عمل اور عامل میں امتیاز، مرض اور مریض

گناہوں سے نفرت کرو مگر گنہگاروں پر رحم کرو، قرآن اور گنہگار
بندوں کے لیے صدائے تشریف و رحمت، اصلاً انجیل اور قرآن کی
تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن کے زواجر و قوارع: کفر محض
اور کفر جارحانہ۔"

عنوانات کی اس طویل فہرست پر ایک نظر ڈال لیں اس میں رطب و یابس
سب موجود ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے مطالعۂ قرآن کے وقت جو
نوٹس تیار کیے تھے ان سب کو "الرحمان الرحیم" کی تفسیر میں کسی موزوں نظم و ترتیب کے
بغیر جمع کر دیا ہے۔ یہ پورا مبحث صفحہ ۸۳ سے صفحہ ۲۰۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں
اطناب بھی ہے جو مولانا آزاد کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے اور بیشتر مقامات
پر عیب کی حد تک پہنچ گئی ہے، اور معنوی عدم تناسب بھی۔

یہی معنوی بے ترتیبی "مالک یوم الدین" کی تشریح میں بھی نظر آتی ہے۔
ابتدا میں یعنی صفحہ ۲۱۰ سے صفحہ ۲۲۲ تک یہ تشریح آیت مذکورہ سے متعلق ہے۔ اس
کے بعد اس کا سلسلہ ایک غیر متعلق مضمون سے جڑ جاتا ہے یعنی اشیائے کائنات میں
عدل و توازن کا قانون الٰہی۔ لکھتے ہیں:

"تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اگر
ایک قدم آگے بڑھو تو اسی طرح عدالت کا مقام بھی نمودار ہو جاتا
ہے۔ تم دیکھو گے کہ اس کارخانۂ ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی
اور جمال میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل و
توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار
شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو،
لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجابی حقیقت یہاں صرف
ایک ہی ہے اور وہ عدل و اعتدال ہے۔"[۵۵]

آگے مولانا نے اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے:

"اب غور کرو کارخانۂ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہوجائے وجود کی نمود معدوم ہوجائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہوجائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہوگیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے"[۵۶]

غور کریں اس تشریح کا "مالک یوم الدین" کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ یکسر ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

"یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ "مالک یوم الدین" کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الٰہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہریہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں"[۵۷]

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کرسکے۔

"مالک یوم الدین" کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانۂ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ آیت

میں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں نہ کہ "یوم العدل" کے۔ معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز مکافات مراد ہے یعنی جس دن دنیوی اعمال کا ردّعمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امرئ بما کسب رھین (طور: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال کے نتیجے کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحا فلنفسہ ومن اساء فعلیھا وما ربک بظلام للعبید (حٰم السجدۃ: ۴۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے برائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے، اور تمھارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔" اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس وجن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس وجن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بدعمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمھارے اعمال ہیں جن کو میں تمھارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

"اب غور کرو کارخانۂ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہو جائے، جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے"[۵۹]

غور کریں اس تشریح کا "مالک یوم الدین" کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ یکسر ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

"یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ "مالک یوم الدین" کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الٰہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفاتِ قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔"[۶۰]

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

"مالک یوم الدین" کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانۂ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ آیت

ہیں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں نہ کہ "یوم العدل" کے۔ معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز مکافات مراد ہے یعنی جس دن دنیوی اعمال کا ردِعمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امرئ بما کسب رھین (طور۔۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال کے نتیجے کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحاً فلنفسہ ومن اساء فعلیھا وما ربک بظلام للعبید (حم السجدہ: ۴۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے برائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے، اور تمھارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔" اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بدعمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمھارے اعمال ہیں جن کو میں تمھارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

کے بغیر تمھیں واپس دے دیتا ہوں۔ پس جو کوئی تم میں بھلائی پائے اس کو چاہیے کہ وہ اللہ کا شکر بجالائے اور جس کسی کو برائی پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو ملامت نہ کرے"۔ ؁

"مالک یوم الدین" کی تشریح کے بعد مولانا آزاد نے "قرآن اور صفات الٰہی" کے عنوان سے ایک بالکل غیر متعلق بحث چھیڑ دی ہے۔ چونکہ یہ بحث ان کے مزاج اور مذاق طبیعت کے عین مطابق تھی اس لیے اس میدان میں ان کے اشہب خامہ نے برق رفتاری کا مظاہرہ کیا ہے اور خوب جولانئ طبع دکھائی ہے۔ یہ پوری غیر متعلق بحث ۱۰۴ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے (۲۳۱ تا ۳۳۴)

یہ ایک عجیب بات ہے کہ مولانا نے "ایاک نعبد و ایاک نستعین" کی تفسیر چھوڑ دی ہے۔ قرین قیاس ہے کہ اس آیت میں ان کی فکر فلک پیما کے لیے کچھ زیادہ سامان کشش نہ تھا۔ فی الحقیقت یہ آیت ہدایت کے نقطۂ نظر سے سورۂ فاتحہ کا مغز و جوہر ہے۔

"اھدنا الصراط المستقیم" کی تفسیر میں بھی مولانا آزاد کے ذہن نے غیر ضروری توسع کا مظاہرہ کیا ہے۔ "اھدنا" کے لفظ سے ان کا ذہن ہدایت کے مضمون کی طرف مڑ گیا اور پھر وہ بے تحاشہ اس وادی میں دوڑ پڑے اور الرحمان الرحیم کی تفسیر کی طرح یہاں بھی غیر متعلق مضامین کا ڈھیر لگا دیا۔ ان مضامین کے عنوانات ملاحظہ ہوں:

> "ہدایت: تکوین وجود کے مراتب اربعہ، ہدایت کے ابتدائی تین مرتبے، ہر مرتبۂ ہدایت ایک خاص حد سے آگے رہنمائی نہیں کر سکتا، ہر مرتبۂ ہدایت اپنی تصحیح و نگرانی میں بالاتر مرتبۂ ہدایت کا محتاج ہے، ہدایت فطرت کا چوتھا مرتبہ، الھدیٰ۔ وحدت دین کی اصل عظیم اور قرآن حکیم: دین کی حقیقت اور قرآن کی تصریحات، جمعیت بشری کی

ابتدائی وحدت، پھر اختلاف اور ہدایت وحی کا ظہور، عمومی ہدایت، نسلِ انسانی کے ابتدائی عہد اور خدا کے رسول، عدلِ الٰہی اور بعثت رسول، بعض رسولوں کا ذکر کیا گیا، بعض کا نہیں کیا گیا، بے شمار قومیں اور بے شمار رسول، ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عملِ صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھی، سب نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی، قرآن کی تحدی کہ اس حقیقت کے خلاف کوئی مذہبی تعلیم اور روایت پیش نہیں کی جا سکتی ہے، تمام مقدس کتابوں کی باہم دگر تصدیق اور اس سے قرآن کا استدلال۔

"الدین اور الشرع": ادیان کا اختلاف، اختلاف دین میں نہیں ہوا، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا، تحویلِ قبلہ کا معاملہ اور قرآن کا اعلانِ حقیقت، قرآن کے نزدیک دین کے اعتقاد و عمل کی اصلی باتیں کیا ہیں؟ خدا کی حکمت اسی کی مقتضی ہوئی کہ اختلاف شرائع ظہور میں آئے۔ پیروانِ مذہب نے وحدت بھلا دی اور شرع کے اختلاف کو بنائے نزاع بنا لیا۔

تشیّع اور تحزّب" کی گم رہی اور تجدید دعوت کی ضرورت: تشیّع اور تحزّب کی حقیقت، اس بارے میں دعوتِ قرآن کی تین مہمات، سچائی اصلاً سب کے پاس ہے مگر عملاً سب نے کھو دی ہے۔ عبادت گاہوں میں تفرقہ، یہودی اپنے آپ کو نجات یافتہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ دوزخ کی آگ ہم پر حرام کر دی گئی ہے، قانونِ نجات کا عام اعلان، یہودی سمجھتے تھے غیر مذہب والوں کے ساتھ معاملات میں دیانت داری ضروری نہیں قرآن کا اس پر انکار، حضرت ابراہیم کی شخصیت سے استشہاد، اصل دین وحدت و اخوت ہے نہ کہ تفرقہ

و منافرت، رسم اصطباغ، قانون عمل۔
قرآن کی دعوت: سب کی یکساں تصدیق اور سب کے متفقہ دین کی پیروی اس کی دعوت کا اصل اصول ہے، تفریق بین الرسل، خدا کی سچائی اس کی عالمگیر بخشش ہے، راہیں صرف دو ہیں: ایمان کی یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار کردو، جب سب ایک ہی خدا کے پرستار ہیں اور سب کو اپنے عمل کے مطابق نتیجہ ملنا ہے تو پھر دین کے نام پر نزاع کیوں ہو؟ قرآن کا پیروانِ مذاہب سے مطالبہ، اصطلاحِ قرآنی میں "المعروف" اور "المنکر"، "الدین القیم" اور فطرۃ اللہ، الاسلام۔
قرآن اور اس کے مخالفوں میں بنائے نزاع: پیروانِ مذہب کی مخالفت اس لیے نہ تھی کہ جھٹلاتا کیوں ہے، بلکہ اس لیے کہ جھٹلاتا کیوں نہیں، تین اصول جو قرآن میں اور اس کے مخالفوں میں بنائے نزاع ہوئے، خلاصۂ بحث"۹۵

ہر شخص جس کو اللہ نے تھوڑی بہت عقل دی ہے وہ صرف متذکرہ بالا عنوانات کو دیکھ کر ہی سمجھ لے گا کہ مولانا کی اس تحریر میں معنوی نظم و ترتیب کا کس قدر فقدان ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انھوں نے متفرق عنوانات کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ علمی اور دینی اعتبار سے نہایت اہم ہے اور ان کی حیثیت مہمات دین کی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ان عنوانات میں باہم دگر کیا ربط ہے؟ اس کے علاوہ اس بحث کا خاتمہ صفحہ ۲۴۰ پر ہوا ہے اور اس کے معاً بعد صراط مستقیم پر بحث ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے پہلے کے مباحث کا تعلق "اھدنا" سے ہے نہ کہ صراط مستقیم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ "اھدنا" کے عنوان کے تحت مولانا آزاد نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کے ژولیدہ افکار کا ایک بے ترتیب مجموعہ ہے اور اسے زبردستی "اھدنا" کی تفسیر کے ذیل میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہ بحث ۹۹ صفحات پر محیط ہے۔

"صراط مستقیم" کی وضاحت میں مولانا نے طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے:

"سیدھی راہ پر چلنا ایک ایسی بات ہے جس کی سمجھ اور طلب بالطبع ہر انسان کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی پہچان جتلاتے ہوئے کوئی اس طرح کی تعریف نہیں کی جس کے سمجھنے اور منطبق کرنے میں ذہنی کاوشوں کی ضرورت ہو بلکہ ایک خاص طرح کے انسانوں کی طرف انگلی اٹھا دی کہ "صراط مستقیم" ان لوگوں کی راہ ہے۔ اس اسلوب بیان نے ہر انسان کے سامنے صراط مستقیم کو ایک محسوس و مشہود صورت میں نمایاں کر دیا۔ ۔ ۔ ۔ جہاں تک انسانی فلاح و سعادت کا تعلق ہے صراط مستقیم کی تعبیر ہی ہر لحاظ سے حقیقی اور قدرتی ہوسکتی تھی۔ انسان کے فکر و عمل کا کوئی گوشہ ہو لیکن صحت و درستگی کی راہ ہمیشہ وہی ہوگی جو سیدھی راہ ہو جہاں انحراف اور کجی پیدا ہوئی نقص و فساد ظہور میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں میں سیدھا ہونا اور سیدھی چال چلنا فلاح و سعادت کے معنوں میں عام طور پر بولا جاتا ہے۔"[۹۰]

افسوس کہ مولانا ہر ممکن کوشش کے باوجود صراط مستقیم کا قطعی مفہوم متعین کرنے میں ناکام رہے حالانکہ انھوں نے بطور وضاحت جو آیتیں نقل کی ہیں ان سے اس کا واقعی مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ صراط مستقیم سے قرآن کی مراد توحید کی راہ ہے۔[۹۱] یہ آیت ملاحظہ ہو: وانک لتھدی الی صراط مستقیم ؁ صراط اللہ الذی لہ ما فی السموٰت وما فی الارض الا الی اللہ تصیر الامور (الشوریٰ - ۵۲) "اور (اے پیغمبر) بلاشبہ تم صراط مستقیم کی طرف ہدایت کرنے والے ہو یعنی اللہ کی راہ کی طرف، وہ اللہ کہ زمین اور آسمانوں کی سب چیزیں اسی کی ملک ہیں۔ سن لو! تمام امور (عالم) اسی کی طرف پلٹتے ہیں (یعنی ہر معاملے کا آخری فیصلہ اسی کے ہاتھ میں ہے)۔ دوسری جگہ ہے: ان اللہ ھو ربی و ربکم فاعبدوہ ھذا صراط مستقیم (الزخرف - ۶۴) "اللہ میرا

اور تمھارا سب کا پروردگار اور آقا ہے پس اسی کی بندگی کرو۔ یہی صراط مستقیم ہے۔" ایک اور مقام پر ہے: وان ھذا صراطی مستقیما فاتبعوہ ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذالکم وصکم بہ لعلکم تتقون (انعام - ۱۵۱) "اور بے شک یہ میری راہ ہے' بالکل سیدھی راہ پس اسی ایک راہ کی پیروی کرو (اس کے علاوہ) اور راستوں پر نہ چلو وہ تمھیں خدا کی سیدھی راہ سے ہٹا کر ادھر اُدھر کر دیں گے۔ اسی بات کا اللہ تم کو حکم دیتا ہے تاکہ تم (کجروی سے) بچو۔"

اس آیت نے صراطِ مستقیم کے مفہوم کو بالکل کھول دیا ہے کہ وہ توحید کی راہ ہے۔ "سبل" کا لفظ شرک کی مختلف راہوں کے لیے استعمال ہوا ہے کیونکہ دنیا میں شرک کی ایک صورت کبھی نہیں رہی۔ مختلف مذاہب میں اس کی مختلف صورت و نوعیت ملتی ہے لیکن توحید کی راہ ہمیشہ سے ایک رہی ہے اس میں کسی نوع کا کوئی فرق و اختلاف کبھی نہیں ہوا۔ ہر ایک پیغمبر نے یہی صدا اُٹھائی کہ اللہ ہی سارے انسانوں کا پروردگار اور آقا ہے اس لیے وہی تنہا ان کی عبادت و بندگی کا سزاوار ہے۔ توحید اور شرک کے اس مفہوم کو ایک حدیث میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

> "رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی انگلی سے ایک لکیر کھینچی اور فرمایا یوں سمجھو کہ یہ اللہ کا سیدھا راستہ ہے۔ اس کے بعد اس لکیر کے دونوں طرف بہت سی ترچھی لکیریں کھینچ دیں اور فرمایا کہ "یہ سبل" یعنی متفرق راستے ہیں اور ان میں کوئی راستہ نہیں جس کی طرف بلانے کے لیے ایک شیطان موجود نہ ہو، پھر یہ آیت پڑھی وان ھذا صراطی مستقیما الخ"[۶۳]

"غیر المغضوب علیھم ولا الضالین" کی تفسیر میں مولانا نے بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مغضوب علیہ" کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور

"گمراہ" کی محرومی جہل کا نتیجہ ہے۔ پہلے نے پاکر روگردانی کی اس لیے
محروم ہوا، دوسرا پا ہی نہ سکا اس لیے محروم ہے۔ محروم دونوں
ہوئے مگر یہ ظاہر ہے کہ پہلے کی محرومی زیادہ مجرمانہ ہے کیونکہ اس
نے نعمت حاصل کر کے پھر اس سے روگردانی کی اسی لیے اسے
مغضوب کہا گیا ہے اور دوسرے کی حالت صرف گمراہی کے لفظ سے
تعبیر کی گئی۔[۹۴]

آیت مذکورہ کی یہ واضح تفسیر نہیں ہے۔ مولانا کو ذرا تفصیل سے بتانا چاہیے
تھا کہ "مغضوب" اور "ضالین" کے وہ کون سے عقائد و اعمال تھے جن کی وجہ سے ایک
گروہ اللہ کے غضب کا شکار ہوا اور دوسرا راہ حق سے ہٹ گیا۔

بعض حدیثوں میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "المغضوب" یہودی
اور الضالین نصاریٰ ہیں[۹۵]۔ یہودیوں کی جو سرگذشت قرآن اور توریت میں بیان ہوئی
ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نافرمان قوم تھی۔ ان کی نافرمانی اس حد
کو پہنچ چکی تھی کہ وہ کسی خوف و تردّد کے بغیر انبیاء اور دوسرے اعیان حق کو جو ان کی
بد اعمالیوں اور سرکشیوں پر روک ٹوک کرتے تھے، قتل کر دیتے تھے۔ اس کی سزا میں
وہ اللہ کے غیظ و غضب میں مبتلا ہوئے۔ نصاریٰ ان کے برخلاف تھے۔ انھوں نے انکار
و نافرمانی کی راہ اختیار نہیں کی لیکن اعتقاد اور عمل دونوں میں اعتدال و توسط کی
راہ چھوڑ دی اور غلو سے کام لیا۔ اعتقاد میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے توحید کی
جگہ تثلیث کا عقیدہ ایجاد کیا[۹۶] اور اس غلط فہمی میں ہمیشہ رہے کہ یہی اصل راہ
توحید ہے۔ عمل میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے رہبانیت کی راہ اختیار کی[۹۷] اور نفس
کشی اور تعذیب جسمانی کو اللہ کی رضا و خوشنودی کا ذریعہ قرار دیا۔ ان کے اعتقادی اور
عملی فساد کو قرآن مجید میں "غلو فی الدین" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا:

یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم ولا تقولوا علی الله
الا الحق (النساء ۱۷۱)

"اے اہل کتاب تم اپنے دین میں حد سے تجاوز نہ کرو اور اللہ کی شان میں غلط بات نہ کہو"

یہی بات سورہ مائدہ میں مذکور ہے[۹۵]

عقیدے کی اسی خرابی کی وجہ سے انھوں نے اپنے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اپنے علماء اور درویشوں کو "ارباب" قرار دیا اور ان کی پرستش جیسے بُرے عمل کے مرتکب ہوئے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ والمسیح ابن مریمؕ وما امروا الا لیعبدوا الٰھا واحدا لا الٰہ الا ھوؕ سبحٰنہ عما یشرکون (التوبۃ: ۳۱)

"انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ ان کو صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ الٰہ واحد کی عبادت کریں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔"

اس عمل شرک کی وجہ ان کا یہ گمان تھا کہ یہ لوگ خدا رسیدہ ہیں اور اس بنا پر ماقوق الطبعی اختیار وقوت رکھتے ہیں اور بندوں کا نفع ونقصان ان کے دستِ تصرف میں ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ کے بشری خصائص کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے:

قل اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم ضرا ولا نفعاؕ واللہ ھو السمیع العلیم (مائدہ: ۷۶)

"کہہ دو کہ کیا تم (مراد نصاریٰ) خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو نہ تم کو کوئی نقصان پہنچانے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ کوئی نفع۔ اور اللہ ہی سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

اس آیت کا آخری ٹکڑا یعنی "ھو السمیع العلیم" بہت معنی خیز ہے۔ عیسائی اپنے

وفات یافتہ بزرگانِ دین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وفات کے بعد بھی وہ ان کے احوال و معاملات سے باخبر ہیں اور ان کی دعاؤں اور التجاؤں کو سُنتے ہیں۔ اس آیت نے ان کے اس باطل عقیدے کی تردید کی اور بتایا کہ سمیع اور علیم صرف اللہ کی ذات ہے کہ تم جہاں اور جس وقت اس کو پکارو وہ اس پکار کو سُن لیتا ہے اور فریادرسی کرتا ہے۔ اس کے سوا کسی دوسرے کو یہ طاقت حاصل نہیں ہے۔ وفات کے بعد دوسرے انسانوں کی طرح انبیاء اور بزرگانِ دین بھی کسی شخص کی فریاد و پکار کو بالکل نہیں سُنتے۔

سورۂ مائدہ کے اخیر میں اسی اہم نکتے کو مزید واضح کر دیا گیا ہے۔ روزِ آخرت جب اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کرے گا کہ کیا تم نے میرے بندوں سے کہا تھا کہ خدا کے علاوہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی معبود قرار دو تو وہ کہیں گے:

"پاک ہے تیری ذات اس شرک سے، اور مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس (کے کہنے) کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہوگا تو آپ کو اس کا علم ہوگا۔ آپ تو میرے دل کی بات تک جانتے ہیں اور میں آپ کے اندر کی بات بالکل نہیں جانتا۔ تمام غیبوں کے جاننے والے آپ ہی ہیں۔ میں نے تو ان سے وہی کہا تھا جس کے کہنے کا آپ نے مجھ کو حکم دیا تھا کہ تم اللہ کی بندگی کرو جو میرا بھی رب ہے اور تمہارا بھی رب ہے، اور میں جب تک ان کے درمیان رہا ان (کے احوال و معاملات) سے باخبر رہا۔ پھر جب آپ نے مجھ کو اُٹھا لیا تو آپ ہی ان پر نگراں رہے اور آپ ہر چیز کی پوری خبر رکھتے ہیں۔"[۳۵]

"غیر المغضوب" اور "ضالین" کی تفسیر میں متذکرہ بالا امور کی وضاحت ضروری تھی کیوں کہ اس کے بغیر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہود اللہ کے غضب کا شکار کیوں ہوئے اور نصاریٰ کی گمراہی کی نوعیت کیا تھی؟

مولانا آزاد کی "تفسیر سورۂ فاتحہ" کے مذکورہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ بات بالکل عیاں ہوگئی کہ یہ کتاب اپنے اندر متعدد نقائص رکھتی ہے۔ یہ نقائص تفسیر میں بھی ہیں اور ترجمے میں بھی۔ اس کا سب سے بڑا نقص اس کے مضامین کی بے ترتیبی، تکرار اور اطناب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا نے قرآن مجید کے دوران مطالعہ جو نوٹس تیار کیے تھے ان کو بے دریغ تفسیر سورۂ فاتحہ کے مختلف مباحث میں شامل کردیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نوٹس انھوں نے اپنی تفسیر البیان کے مقدمے کے لیے لکھے ہوں لیکن بعد میں ان کو سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں اس خیال سے شامل کردیا کہ اس سے یہ تفسیر زیادہ مبسوط اور وقیع ہوجائے گی۔ معلوم ہے کہ مولانا نے اپنی تفسیر کو تین اجزاء میں تقسیم کیا تھا، ترجمہ، تفسیر اور مقدمۂ تفسیر[۱] لیکن ان میں سے ایک بھی مکمل نہ ہوسکا اور مقدمۂ تفسیر تو سرے سے شائع ہی نہیں ہوا اس لیے گمان غالب ہے کہ وہ تفسیر سورۂ فاتحہ میں شامل ہے۔ مقدمہ کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: "مقدمۂ تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات مدوّن ہوجائیں۔"[۲] یہ عبارت بھی مذکورہ خیال کی تائید کرتی ہے۔ کیوں کہ سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں مطالب قرآنی کے یہ جوامع و کلیات جابجا نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں غلام رسول مہر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

> "ایک مرتبہ مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک مضمون الہلال میں حجت ابراہیمی کے عنوان سے لکھا تھا اگر وہ مل جائے تو اسے سورۂ فاتحہ میں شامل کردینا چاہتا ہوں۔"[۳]

بہرحال دونوں میں سے جو صورت بھی ہو یہ ماننا ہوگا کہ تفسیر سورۂ فاتحہ کو معروف معنی میں تفسیر نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تفسیر میں جو خوبی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب بیان ہے اور اس میں مولانا کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ محمد حنیف ندوی نے ترجمان القرآن کو اپنے دور کی بہترین تفسیر سے زیادہ بہترین تصنیف کہا ہے اور

لکھا ہے:

"الہلال میں مولانا کے دینی مقالوں اور تفسیری مضامین کو پڑھ کر آیندہ تفسیر کے متعلق لوگوں نے جس قسم کی تفسیری توقعات قائم کر رکھی تھیں وہ توقعات ان کی "ترجمان" کو دیکھ کر پوری نہیں ہوئیں۔"

یہ ایک منصفانہ رائے ہے اور اس سے انکار مشکل ہے۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ "ترجمان، معارف قرآن کی حامل تفسیر ہے اور اس سے قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ کھل گئی ہے"، صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ بیان ہوا۔ ◆◆

حواشی

۱۔ ترجمان القرآن، پیش لفظ، صفحہ ۱۰۲
۲۔ آئینۂ ابوالکلام، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۱۶
۳۔ ترجمان القرآن، تعلیم و اشاعت قرآن، صفحہ ۱۰
۴۔ رسالہ برہان، دہلی، دسمبر ۱۹۵۹ء
۵۔ ترجمان القرآن، شائع کردہ: ساہتیہ اکاڈمی "انتساب"
۶۔ معارف، ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء، صفحہ ۲۱۵
۷۔ آئینۂ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۲۴
۸۔ ایضاً، صفحہ ۶۸
۹۔ ابوالکلام آزاد، احوال و آثار، مرتبہ: مسعود الحسن عثمانی، صفحات ۱۵۲، ۱۵۳
۱۰۔ نقش آزاد، غلام رسول مہر، صفحات ۱۵۷، ۱۵۸
۱۱۔ غبار خاطر (تیسرا ایڈیشن) صفحہ ۱۲۵
۱۲۔ آثار ابوالکلام، قاضی عبدالغفار، صفحہ ۸۵

۱۳۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام: آثار و احوال، صفحہ ۱۹۱

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۵۱، ۵۲

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۳

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۰

۱۸۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، صفحہ ۲۹ (دیباچہ) طبع لاہور، ۱۹۳۶ء

۱۹۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۳۱

۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۵، ۴۶

۲۱۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲، بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۹۱

۲۲۔ سرسید کی تفسیر میں گو کہ معتزلہ کی پیروی میں عقلیت کا رنگ غالب ہے اور اسلامی عقائد کی تاویل میں ان سے فکری لغزشیں بھی ہوئی ہیں لیکن اس تفسیر کی علمی اہمیت سے انکار مشکل ہے۔ بعد کے مفسرین پر اس تفسیر کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔

۲۳۔ ۲۴۔ مولانا محمد علی اور مولانا احمد علی کی تفاسیر پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔

۲۵۔ مولانا عبدالحق حقانی کی تفسیر (تفسیر حقانی)، کے علاوہ ان کا مقدمۂ تفسیر بھی مقبول ہے۔

۲۶۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحات ۵۲، ۵۳

۲۷۔ یادِ رفتگاں، صفحہ ۱۳۷

۲۸۔ فکر و نظر، علی گڑھ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، اگست ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۲۷

۲۹۔ یادِ رفتگاں، صفحہ ۱۳۷

۳۰۔ اقسام القرآن (الامعان فی اقسام القرآن) اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، صفحہ ۶۸۔ مزید دیکھیں، تفسیر سورۃ القیامۃ (مولانا فراہیؒ) صفحہ ۱۲

۳۱۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۷۹۔۸۰

۳۲۔ آئینۂ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷۰ (رشید صاحب نے اس بات کو دوسرے پیرائے میں کہا ہے لیکن مقصود یہی ہے)

۳۳۔ ترجمان القرآن مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۶۱

۳۴۔ ایضاً، صفحہ ۶۲

۳۵۔ ایضاً، صفحہ ۸۵

۳۶۔ مولانا آزاد وحی وجبریل کے منکر نہیں تھے لیکن سرسید علیہ الرحمۃ کے "ملکۂ نبوت" اور ان کی "روحانیت نبوت" میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔

۳۷۔ تفسیر سورۂ بقرہ (آیت ۲۰)، صفحہ ۲۸ (تفسیر سرسید احمد خاں)

۳۸۔ ترجمان القرآن، مقدمہ فاتحۃ الکتاب، صفحہ ۸۹۔ ۹۰

۳۹۔ مزید دیکھیں، سورۂ طٰہٰ۔ ۱۰ اور سورۂ نمل۔ ۷

۴۰۔ صحیح مسلم، رواہ جابر بن عبداللہ۔ مزید دیکھیں، صحیح بخاری باب دکیف کان بدء الوحی

۴۱۔ لسان العرب، جلد ۳، صفحہ ۱۵۵، مزید دیکھیں تاج العروس، جلد ۸، صفحہ ۳۸

۴۲۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲

۴۳۔ تاج العروس، جلد ۲، صفحہ ۴۶۰

۴۴۔ مزید دیکھیں آل عمران ۔ ۵۱، سورۂ یٰس ۔ ۶۱

۴۵۔ دیکھیں سورۂ انعام ۔ ۱۵۱ تا ۱۵۳

۴۶۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحہ ۱۸۔ ۱۹

۴۷۔ لسان العرب، جلد ۱۳، صفحہ ۴۶۸

۴۸۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین، صفحہ ۲۹۴

اعتماد کے معنی میں کہتے ہیں: الھت الی فلان الھا أی فزعت الیہ واعتمد الیہ "میں نے اس کی جناب میں زاری کی اور اس پر بھروسہ کیا۔"

۴۹۔ ۵۰۔ قاموس

۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب توحید کا قرآنی تصور، صفحہ ۵۲ تا ۵۴

۵۲۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۵۷، ۵۸

۵۳۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۱۰۶، ۱۰۷ ۵۴۔ اسی کا دوسرا نام علم وحکمت ہے۔

۵۵۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴
۵۶۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۲۲۴، ۲۲۵
۵۷۔ ایضاً، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲
۵۸۔ صحیح مسلم، رواہ ابوذرؓ (باب کتاب البر والصلۃ والآداب)
۵۹۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۲۵ تا ۴۴۰
۶۰۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۴۵۰، ۴۵۱
۶۱۔ دلائل النظام، مولانا حمید الدین فراہیؒ، صفحہ ۷۰
۶۲۔ اس حدیث کو مولانا آزاد نے بھی لکھا ہے لیکن اس کے باوجود وہ صراط مستقیم کے مفہوم تک نہ پہنچ سکے۔
۶۳۔ اخرجہ النسائی واحمد والحاکم وصححہ
۶۴۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۂ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۵۲، ۴۵۳
۶۵۔ ترمذی واحمد ۶۶۔ سورۂ نساء: ۱۷۱ ۶۷۔ سورۂ الحدید: ۲۷
۶۸۔ سورۂ مائدہ: ۷۲، ۷۳ ۶۹۔ سورۂ مائدہ: ۱۱۶ ۷۰۔ سورۂ مائدہ: ۱۱۷
۷۱۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اوّل، صفحہ ۱۸ ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۷۴
۷۳۔ باقیات ترجمان القرآن، بحوالہ مولانا ابوالکلام آزاد، فکروفن، صفحہ ۳۶۳
۷۴۔ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عبداللہ بٹ، صفحہ ۱۷، مولانا ابوالکلام آزاد، فکروفن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور، صفحہ ۴۲۵ ۷۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اوّل، صفحہ ۷۴

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد، مولانا — ترجمان القرآن — ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۴ء
۲۔ 〃 〃 — غبارِ خاطر — ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۷ء
۳۔ 〃 〃 — تذکرہ — ساہتیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۸ء
۴۔ 〃 〃 — الہلال (مکمل فائل) — الہلال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۱ء

۵۔	ابن کثیر، حافظ	مختصر تفسیر ابن کثیر	طبع بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء
۶۔	الطاف احمد اعظمی	توحید کا قرآنی تصور	مجمع البحوث العلمیۃ الاسلامیۃ جوگا بائی، نئی دہلی ۱۹۹۰ء
۷۔	ابن منظور	لسان العرب	طبع بیروت، ۱۹۵۶ء
۸	بخاری، محمد بن اسمٰعیل، امام	صحیح بخاری	طبع مصر، ۱۹۵۱ء
۹۔	زبیدی، محمد مرتضیٰ، سید	تاج العروس	طبع کویت، ۱۹۶۶ء
۱۰۔	سر سید احمد	تفسیر القرآن	علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس، ۱۸۸۰ء
۱۱۔	عبدالقادر جیلانی، شیخ	غنیۃ الطالبین	مطبوعہ رفیق عام پریس
۱۲۔	عبدالغفار، قاضی	آثار ابوالکلام آزاد — ایک نفسیاتی مطالعہ	آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۸ء
۱۳۔	عثمانی، مسعود الحسن	ابوالکلام آزاد، احوال و آثار	مولانا آزاد میموریل اکیڈمی لکھنؤ، مارچ ۱۹۷۷ء
۱۴۔	عبداللہ بٹ،	ابوالکلام آزاد	قومی کتب خانہ، لاہور ۱۹۴۳ء
۱۵	غلام رسول مہر	نقش آزاد	کتاب منزل، لاہور ۱۹۵۸ء
۱۶۔	فراہی، حمید الدین، مولانا	الامعان فی اقسام القرآن	دائرہ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڈھ
۱۷۔	″ ″ ″	تفسیر سورۃ القیامۃ	
۱۸۔	ملک زادہ منظور، ڈاکٹر	مولانا ابوالکلام فکر و فن	نسیم بک ڈپو لکھنؤ، ۱۹۸۰ء
۱۹۔	ندوی، سلیمان، سید	یاد رفتگاں	شبلی اکیڈمی ۱۹۵۴ء
۲۰۔	″ ″	معارف (ماہنامہ)	شبلی اکیڈمی ۱۹۳۲ء

مولانا ابوالکلام آزاد: مذہب اور مسلمان

اشفاق محمد خاں

دن ہوئے کسی اخبار یا رسالے میں یہ جملہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے چونک پڑا تھا کہ "اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر دانائی چھین لی۔" کس قدر بلیغ ہے یہ جملہ جو آج تک میرے ذہن میں محفوظ ہے، نہ صرف محفوظ ہے بلکہ بار بار کچھ نہ کچھ سوچنے پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہی مسلمانوں کی زبوں حالی، تعلیم و تہذیب کا فقدان، پس ماندگی، دین و مذہب، اُن کی دنیا اور دانائی وغیرہ جیسے مسائل میرے ذہن کے ایک گوشے میں بحث و تمحیص کے موضوعات بنے رہتے ہیں۔

میں نے اس سلسلے میں ادیان و مذاہب کے رول پر غور کرنا شروع کیا جو دُنیا میں انسانوں کی اصلاح و فلاح اور ترقی کے لیے آئے تھے مگر وہ سب کے سب اپنے اپنے فلاحی مقاصد میں آج ناکام نظر آرہے ہیں، نہ صرف ناکام بلکہ آج اُن کا وجود انسان کی اصلاح اور بقا کا ضامن بھی نہیں رہا ہے۔ بالآخر میں نے اپنے دین و مذہب (بالخصوص اسلام) سے متعلق شک و شبہات کی صداقت جاننے کے لیے سب سے پہلے سرسید کو اِدھر اُدھر سے پڑھا۔ سرسید نے دین اور دُنیا کے گہرے تعلق کو پٹنہ کے ایک لکچر میں اس طرح واضح کیا ہے: "دین چھوڑنے سے دُنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔"

سرسید کے بعد مولوی نذیر احمد کو بھی پڑھنا ضروری تھا۔ نذیر احمد ایک جید عالم متفکر،

مفسر، دانش ور اور مصلح قوم تھے اور بلاشبہ اعتقادی اختلاف کے باوجود سرسید کے دست راست بھی تھے جو مذہب کے بغیر تو نہیں توڑتے تھے۔ مگر اپنی روشن خیالی، عاقبت اندیشی اور سماجی ارتقائی بصیرت کی بدولت سرسید کی طرح دور رس نگاہ بھی رکھتے تھے۔ لہٰذا نذیر احمد مذہب اور زندگی کو الگ الگ کر کے کبھی نہیں دیکھتے تھے شاید اس لیے کہ ان کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ ان کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور دونوں کی اصلاح کا نام ہی مکمل دین ہے۔

سرسید نے اپنی سائنسی فہم و فراست اور روشن خیالی کی بنیاد پر مسلمانوں میں پھیلی ہوئی دینی اور مذہبی بدعات کے خلاف اور لوگوں میں صحت مند سماجی اور تعلیمی شعور کی اہمیت پیدا کر کے ایک بلند اور مہذب قوم بنانے کے لیے جو کچھ بھی کیا تھا اُن کے بعد علامہ اقبال نے کس حد تک قوم کا ساتھ دیا مگر وہ زیادہ دور اور زیادہ دیر تک ساتھ نہ دے سکے اور خود اپنے تضادات کا شکار ہو گئے ــــ اور قوم یا مسلمان قوم طرح طرح کے نشیب و فراز میں گرتا پڑتا رہا اور بالآخر ایک عجیب قسم کے عذاب میں گرفتار ہو گیا جس کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

بہرحال میری فکر کا تقاضا یہ ہوا کہ اب میں کم از کم مولانا ابوالکلام آزاد کے سلسلے میں یہ بیان سکوں کہ مولانا موصوف نے دین و مذہب کے ذریعے مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں۔

مولانا آزاد ایک ممتاز عالم دین، مفکر، مدبر، بے مثل ادیب اور خطیب تھے۔ محب وطن اور مجاہد آزادی بھی۔ مولانا کی زندگی بلاشبہ جد و جہد کا ایک اچھا نمونہ تھی۔ اُن کے شوق علم، ذوق ادب، جمالیاتی ادراک، قرآنی بصیرت سے کسی کو انکار ممکن نہیں۔ پنڈت نہرو نے مولانا کی سیرت اور شخصیت سے متعلق چند سطروں میں کچھ یوں فرمایا ہے:

> "بعض اعتبار سے اُن (مولانا موصوف) کی طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی اور بعض دوسری باتوں میں اُن کا ماضی سے بڑا گہرا رشتہ تھا اور وہ اس دَور کے شعور کا عکس تھے جسے روشن خیالی کا دَور کہا جا سکتا ہے۔"
>
> (مولانا ابوالکلام آزاد۔ رشید الدین خاں، ص ۸)

مولانا آزاد روشن خیال دَور کی پیداوار ضرور تھے مگر اُن کی "طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی"

اس میں مجھے شبہ ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اُن کا رشتہ ماضی سے بڑا گہرا تھا۔ یعنی مولانا راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور دوسرے تمام علمائے دین شرع متین کی طرح دینِ اسلام کی عظمت، رفعت، افضلیت اور فوقیت پر نہ صرف ایمان ویقین رکھتے تھے بلکہ اپنی تحریروں، تقریروں اور خطبات کے ذریعے علی الاعلان اس کی تبلیغ بھی فرماتے تھے۔

"میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شان دار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم وفنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہیں اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں۔"

(رشید الدین خاں، ص ۲۵۳)

یہ اور اسی طرح کے دوسرے بیانات اُس زمانے کے ہیں کہ جب فرقہ پرستی ہم پر غالب آچکی تھی۔ مولانا کی سیاسی بصیرت پر مجھے کوئی شبہ نہیں۔ مگر اُن کی دینی اور مذہبی مسائل سے متعلق جذباتی عقیدت مندی، موصوف کی انفرادیت پسند طبیعت اور شاید قطعیت پسند انانیت کی تسکین کا باعث ہوتی ہو تو الگ بات ہے ورنہ ایک ایسے ملک اور ایسے نازک حالات میں جہاں کئی دوسرے مذاہب، فرقے اور تہذیبیں موجود ہوں، مولانا کی عاقبت اندیش نگاہیں اس نزاکت کو کیوں نہیں سمجھ سکیں کہ جس طرح وہ اپنے دین ومذہب کی شان دار روایات کی تبلیغ جس انداز میں کرتے ہیں اسی طرح سے دوسرے بھی اتنا ہی حق رکھتے ہیں کہ اپنے دین و دھرم کا پرچار کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہماری عظمتِ رفتہ کے شاندار ماضی بیانات نے ردعمل کے طور پر ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک دوسرے فرقوں کے اندر بھی اپنے اپنے مذہبی کارناموں کے بیانات کے ذریعے قوتِ نبرد آزمائی کے جذبات پیدا کیے۔ مثلاً ابھی حال ماہ ستمبر کے راشٹریہ سہارا میں اشوک سنگھل کا زہریلا بیان نظر سے گزرا ملاحظہ فرمائیں:

"ہندو تہذیب کا تحفظ کرنے والی سرکار ہی (یہاں) رہ پائے گی کیونکہ اس کے ساتھ خدائی طاقت ہے۔ فرقہ واریت کے نام پر ہندوؤں کا

استحکام کرنے والوں کو اس الیکشن میں سیاست سے ہی نہیں بلکہ
ملک سے اکھاڑ پھینکا جائے گا" وغیرہ

دراصل ہوا یہ کہ جب تک مولانا آزاد پر سرسید کے خیالات کا اثر رہا وہ اپنے غیر سائنسی
آئیڈیاز سے محفوظ رہے، مگر چونکہ سرسید کے افکار کا سرچشمہ زیادہ تر معتزلہ کے عقلی مسالک سے
تھا اور سرسید اس فرقے کے تمام نظریات کو نہ صرف اپنا رہے تھے بلکہ اُن کی تبلیغ بھی فرما رہے تھے
اور وہ اس فرقے کے علماء کی ایک تاریخ بھی مرتب کرنا چاہتے تھے لیکن جب علامہ شبلی کو معلوم ہوا کہ اُن
کے ساتھ مولانا آزاد بھی سرسید کے علمی کاموں میں برابر کے شریک ہیں تو علامہ شبلی نے سرسید سے
ان کی وابستگی کو ناپسند کیا۔ لہٰذا مولانا آزاد نے سرسید کے جدید علم کلام اور اُن کے نظریات سے الگ
ہو کر اپنے اس مشن کا آغاز کیا جس کا تعلق شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے طرزِ فکر سے تھا۔ اس طرح مولانا
نے سرسید کے جدید علم کلام سے پھیلنے والے طرح طرح کے اختلاف اور انتشارات سے نجات پانے کے لیے
نئے ڈھنگ سے اسلامی فکر کی تشریح شروع کر دی۔ الہلال خالص اسلامی اخبار تھا جو محض مسلمانوں کے
مسائل سے تعلق رکھتا تھا اور ہر چیز کو خالص اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا۔ اسی کی بنیاد پر انھوں نے
حزب اللہ کے نام سے ایک دینی پارٹی کی بنیاد بھی ڈالی تھی۔

> "اس دور میں جمال الدین افغانی کی سیاسی فکر اور شیخ محمد عبدہ کی
> مذہبی اصلاح سازی کے زیرِ اثر مولانا نے بھرپور انداز سے عالمگیر
> اسلامی شعور میں اسلامک مسالک کی تائید اور ترویج کی۔ الہلال اور
> البلاغ کی موثر خطابت آمیز صحافت کا مرکز اسلام اور اسلام کی
> ہمہ گیریت تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر وہ دین کا اطلاق کرتے تھے اور
> اس بنیاد پر اپنے سیاسی طریقِ کار کو متعین کرتے تھے خواہ وہ قوم
> سازی کا مسئلہ ہو یا انگریزی سامراج کے خلاف جدوجہد کا۔ اس
> دور میں ان کے تین ملے جلے مقاصد تھے۔ احیائے اسلام، ترویج
> عالمگیر اخوت و اتحاد اسلامی اور مسلم حب الوطنی۔"

(رشید الدین خاں، ص ۲۸)

اس طرح مولانا آزاد دین و مذہب کے ساتھ ساتھ سیاست میں بھی برابر کے شریک کار رہے۔ گاندھی جی سے عقیدت کی بنا پر تحریک ترک موالات، متحدہ قومیت، تحریک خلافت، جدوجہد آزادی، ہندو مسلم اتحاد اُن کا مقصدِ حیات بن گئے تھے۔ سیاست سے قطع نظر جب ہم مولانا کی دینی بصیرت پر غور کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے جدید علم کلام کے برعکس قرآن کریم کی تفسیر میں عقل و تدبّر اور فکر و فہم سے کام لینے میں مولانا آزاد، عقلیت پسندی اور تدبّر و تفکّر کے دائرے کو اسلاف کی پابندیوں سے آزادی اور نجات نہ دلا سکے، جب کہ سرسید کا جدید علم کلام پابندیوں سے بالکل بے نیاز بلکہ خلاف تھا اور یہی نکتہ دوسرے مصلحینِ قوم کے مقابلے میں سرسید کی کامیابیوں کا سبب بنا۔

مولانا آزاد کی تمام تر قومی، ملّی اور ملکی خدمات، اُن کے خلوص، لگن اور ایک بے لوث محبّ وطن کی جاں نثاریوں کے اعتراف کے باوصف، سرسید کی ہر محاذ پر کامیاب خدمات کے مقابلے میں جو بات کھٹکتی ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد نے خود کو ضرورت سے زیادہ قرآن اور درسِ فقہ اور حدیث کے حصار میں ایسا بند کر لیا تھا کہ زندگی بھر اُس سے باہر نکل کر دنیا کو دوسروں کی نظر سے دیکھنے سے قاصر ہو گئے تھے۔ اور موصوف یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہے کہ ہر سماج کی اپنی ایک سماجی اور روایتی حیثیت کے ساتھ ساتھ اُس کی سماجی تاریخ کے جدلیاتی اور مادّی عناصر اور عوامل کے اثرات بھی رہتے ہیں۔ عرب ہو یا ایران ان کی روحانی اور فتوحاتی تاریخ کا مطالعہ کرنا تو آسان ہے مگر ڈیڑھ ہزار سال کی سماجی مادی تاریخ کے عوامل سے متعلق تبدیلیوں اور انسانوں پر عمل اور ردّ عمل کے اثرات کی سماجیاتی تاریخ کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملے گا۔ مجھے نہیں معلوم کہ مولانا نے تاریخی مادیت کے حوالے سے اس طرف توجہ کی تھی یا نہیں کہ مختلف سماجوں کا ارتقا کیسے ہوا؟ طبقات کیوں کر وجود میں آئے؟ امیر اور غریب بننے کے اسباب روحانی تھے یا مادّی؟ اور اب جو دنیا والے غاروں سے نکل کر چاند اور سیاروں پر آباد ہونے کی باتیں کر رہے ہیں وہ روحانی طاقت کے بل بوتے پر یا عقل و فطرت کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق؟ مجھے مولانا کا یہ بیان پڑھ کر حیرت ہوئی:

> "میں اُن لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید Revival کی مذہب میں ضرورت ہے مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرتا ہے۔
>
> (۱۰رشید الدین خاں، ص ۲۵۵)

ممکن ہے یہ میری کوتاہ نظری ہو مگر مجھے تو مولانا کے یہاں کوئی تجدیدی عمل یا تحریک نظر نہیں آتی۔ اور معاشرت میں ترقی سے انکار۔ آخر کیوں؟ کاش کہ مولانا آزاد کا یقین و ایمان انسان کی مادی تاریخ کے اُن پہلوؤں پر بھی ہوتا جہاں نئی فکر یا نئی قدریں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات بلکہ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ تب شاید مولانا آزاد اور سرسید میں زیادہ فاصلہ نہ رہتا۔ سرسید کے یہاں بہرحال زندگی کے معاملات و مسائل حل کرنے میں فکری عقلیت کے عناصر حاوی رہتے تھے جب کہ مولانا آزاد کے یہاں ہمیشہ محض شخصی قطعیت ہی غالب رہی۔

بالآخر، مولانا آزاد دین و مذہب اور سیاست دونوں محاذوں پر قوم کی خاطر خواہ خدمات انجام نہ دے سکے۔ مذہب کو سیاست سے جوڑنے کا معاملہ نہ اُس وقت دُرست تھا اور نہ ہی آج ہے۔ دو گھوڑوں پہ سواری آج تک کوئی نہیں کر سکا ہے۔ اہل یورپ کی تاریخ شاہد ہے۔ دین دھرم کتابوں میں محفوظ ہے اُن کو کوئی مٹا نہیں سکتا۔ مسئلہ فرقوں اور قوموں کے مٹنے مٹانے کا ہے۔ ہندوستان میں مسلمان فرقہ کس طرح باعزت، محفوظ اور خوش حال زندگی گزار سکتا ہے؟ صرف اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ مولانا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ان کو صرف مسلمانوں کی مذہبی سماجی اصلاح کی طرف توجہ کرنا چاہیے تھی۔ بقول ریاض الرحمٰن شروانی: "سب سے زیادہ مسلمانوں کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں تبدیلی بے حد ضروری تھی، تعلیم کا فقدان، قدامت پسندی، توہم پرستی، عیش طلبی، کاہلی، بے عملی، فضول خرچی جیسی بیماریوں سے نجات دلانا، اُن میں روشن خیالی، ترقی پسندی، جاں فشانی اور میانہ روی کی اقدار اپنانے کی صلاحیتیں پیدا کرانا وغیرہ نہایت اہم ضرورتیں اور خدمات تھیں" —— لیکن افسوس کہ مولانا نے ان تمام باتوں کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد صرف اور صرف سرسید احمد خاں نے ہی مسلمانوں کی رہبری کی جن کی خدماتِ جلیلہ کی بنا پر آج ہم زندہ اور تندرست نظر آ رہے ہیں ورنہ خدا جانے کیا حشر ہوتا —— ۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد بھی ہماری رہنمائی کے لیے سرسید جیسی شخصیت ہی کی ضرورت تھی —— کاش کہ سرسید کا رول مولانا آزاد ادا کر سکتے۔ مولانا آزاد ہی ایک ایسی شخصیت تھے جو دل و دماغ کی بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اگر وہ حکومت میں رہ کر یا حکومت سے باہر رہ کر بھی صرف مسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور ترقی کی ذمے داری سنبھال

لیتے تو آج مسلمان فرقے کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی خاطر دُنیا کو ایک طرح سے چھوڑ رکھا تھا اور ایک ایسی مذہبی سیاست میں پھنس گئے تھے کہ جس کی بنا پر وہ ہماری محدود دُنیا میں نہ اپنی سیاست سے اور نہ ہی اپنے دین و مذہب ہیں بہرہ مند کرسکے۔ ●●

حوالے

۱ - مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت۔ سیاست، پیغام - رشید الدین خاں

۲ - مسلمانانِ ہند سے وقت کے مطالبات - ریاض الرحمٰن شروانی

۳ - اخبار راشٹریہ سہارا (اُردو) ستمبر ۱۹۹۹ء

۴ - مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست، کل اور آج - پروفیسر مشیر الحق

مولانا ابوالکلام آزاد۔ تعلیمی افکار

سلامت اللہ

مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک مذہبی آدمی تھے۔ اُن کے فکر و عمل کا سرچشمہ وہ انسانی اور اخلاقی اقدار تھیں جو مذہب کی اساس ہیں۔ دراصل مذہب نام ہے اخلاقیات یا عمل صالح کے مسلّمہ اقدار پر ایمان لانے کا یعنی ان کی صداقت اور تقدیس پر مکمل یقین رکھنے کا اور ان کے مطابق زندگی ڈھالنے کا۔

مولانا نے اپنی معرکتہ الآرا تصنیف ترجمان القرآن میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سورۃ کی تعلیمی روح کا خلاصہ کیا ہے جو دراصل تعلیم کی روح بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> سورۂ فاتحہ ایک دعا ہے۔ فرض کرو ایک انسان کے دل و زبان سے شب و روز یہی دعا نکلتی رہتی ہے اس صورت میں اس کے فکر و اعتقاد کا کیا حال ہوگا؟
>
> وہ خدا کی حمد و ثنا میں زمزمہ سنج ہے، لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو نسلوں، قوموں اور مذہبی گروہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ "رب العالمین" کی حمد میں جو تمام خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے تمام نوع انسانی کے لیے پروردگاری اور رحمت رکھتا ہے۔ پھر وہ اُسے اس کی تمام صفتوں میں سے صرف رحمت اور عدالت ہی کی صفتیں یاد آتی ہیں۔ گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے سرتاسر رحمت و عدالت کی نمود

ہے اور جو کچھ اس کی نسبت جانتا ہے وہ رحمت و عدالت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور پھر وہ اپنا سر نیاز جھکاتا اور اس کی عبودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: صرف تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی اور نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرف تو ہی ہے جو ہماری ساری درماندگیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استعانت دونوں کو صرف ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرح دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی فرمانروائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چوکھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب وہ کسی قوت سے ہراساں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دست طلب دراز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے۔ یہی ایک مدعا ہے جس سے زبان احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی حلقے کی سیدھی راہ؟ نہیں۔ وہ راہ جو دنیا کے تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست باز انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ کسی عہد اور کسی قوم میں ہوئے ہوں۔ اسی طرح وہ محرومی اور گمراہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے، لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا، بلکہ اُن راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام محروم اور گمراہ انسانوں کی راہیں رہ چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوع انسانی کی عالمگیر برائی ہے۔ نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پرچھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصور کی یہ نوعیت انسان کے ذہن و عواطف کے لیے کس طرح کا سانچا مہیا کرتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانچے

میں داخل کر نکلے گا' وہ کس قسم کا انسان ہوگا؟ کم ازکم دو باتوں سے
تم انکار نہیں کر سکتے۔ ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالمگیر رحمت وجمال
کی خدا پرستی ہوگی' دوسرے یہ کہ کسی معنی میں بھی نسل، قوم یا گروہ
بندیوں کا انسان نہیں ہوگا۔ عالمگیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوت
قرآن کی اصل روح یہی ہے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی افکار کا سرچشمہ یہی ہے۔ اب ذرا غور کریں کہ تعلیم کے لیے اس نے مضمرات کیا
ہیں اور تعلیمی کارکنوں کو اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔

خدا کا تصور کہ وہ رب العالمین ہے یعنی تمام مخلوقات کا پالنہار تمام کائنات کو ایک رشتے میں
باندھ دیتا ہے۔ جب ہر چیز کی بقا کا انحصار ایک ہی وجود پر ہے' جب وہ پروردگاری کے معاملے میں مخلوقات
کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتتا تو ہمیں آپس میں بھید بھاؤ کرنے کا کیا حق ہے؟ عالمگیر ربوبیت
پر ایمان لانے کے بعد قومی، نسلی یا اور کسی قسم کی تفریق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور انسانی برابری
اور ایکتا ایک مسلم حقیقت بن جاتی ہے۔ یہ اصول تعلیم کے ایک اہم مقصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ تمام انسانوں
کی طرف مساوات کا رویہ پیدا کرنا تعلیم کا کام ہے۔ ہر فرقہ اپنے آپ کو افضل سمجھتا ہے۔ دراصل فساد
اور باہمی کش مکش کی جڑ یہی ہے۔ اگر تعلیم انسانی مساوات کو اپنا لائحہ عمل بنا لے، تو یہ عالمی امن و آشتی
کی راہ میں ایک بڑا قدم ہوگا۔ پھر انسان ایک دوسرے سے علیحدگی کے بجائے یگانگت محسوس کرے گا اور
تعلیم مختلف فرقوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے وصل پیدا کرے گی' توڑنے کے بجائے جوڑے گی کہ نوع
انسانی کا ایک ہی پروردگار ہے جو نسل و مذہب' ملک و قوم کی بنا پر اپنے بندوں کے درمیان تفریق
نہیں کرتا۔

اللہ کے عادل اور منصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر دم اپنے قول و فعل کا جائزہ لیتا
رہے کہ اس کا اثر دوسروں پر کیا پڑتا ہے۔ اسے جاننا چاہیے کہ کسی بنا پر چاہے مذہب ہو' دولت ہو یا
سماجی منصب اس کو دوسروں پر فوقیت حاصل نہیں ہے کہ اپنی من مانی کرے۔ اس کا عمل انصاف کی
کسوٹی پر پورا اترنا چاہیے۔ تعلیم میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ نیک عمل پر زور دیا جائے' ایسا عمل جو
اپنے لیے ہی نہیں دوسروں کے لیے بھی فائدے مند ہو' نہ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچائے۔

انسان کی عظمت اور وقار کا مظہر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا سرِ نیاز اپنے رب کے علاوہ کسی اور کے سامنے نہ جھکے اور وہ اپنا دستِ طلب کسی اور کے آگے نہ پھیلائے۔ تعلیم کے لیے اس میں ایک بڑا رہنما اصول پوشیدہ ہے۔ خودداری اور عزتِ نفس کا اصول۔ یہ اصول انفرادی اور اجتماعی آزادی دونوں کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تعلیم میں اس کی پیروی اس طرح ہونی چاہیے کہ طالب علم کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسے اظہارِ ذات کے مواقع فراہم کیے جائیں تاکہ اس کی مخفی صلاحیتیں اجاگر ہوں۔ اسے ہمت دلائی جائے کہ کسی خیال یا عمل کو اپنانے سے پہلے اس پر سوچ بچار کرے، اسے ناپے تولے، نہ کہ کسی بیرونی دباؤ یا محرک کی وجہ سے قبول کرلے۔ طالب علم میں ایسی جرأت پیدا کرنی چاہیے کہ اگر کوئی بات اسے عقلاً ناقص معلوم ہو تو اسے ماننے سے انکار کردے۔ خودداری کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بلا استحقاق کسی چیز کو حاصل کرنے کی نہ تو کوشش کرے اور نہ قبول کرے۔ اس کے لیے درس گاہ کے ماحول کو سازگار بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسا ماحول جس میں طالب علم آزادی کے ساتھ سر اٹھا کر چل پھر سکے، اسے یقین ہو کہ کسی کو اپنا حق حاصل کرنے کے لیے بے جا چاپلوسی یا خوشامد کرنا ضروری نہیں ہے، اس کے ذاتی جوہر کی بہرحال قدر کی جائے گی۔

غرض، تعلیم کا مقدس فریضہ ہے کہ طالب علم کو سیدھی راہ پر چلنے کے لیے تمام ممکن وسائل مہیا کرے۔ اس معاملے میں ایک کارگر وسیلہ یہ ہے کہ اسے اُن بزرگوں کی سیرت اور کردار سے روشناس کرایا جائے جنھوں نے نوعِ انسانی کی فلاح و بہبود کی خاطر اپنی زندگی وقف کردی۔ ایسی برگزیدہ ہستیاں کسی ایک مذہب، قوم یا عہد کی اجارہ داری نہیں بلکہ وہ زمان و مکان کی حدبندیوں سے آزاد ہیں، ان کا فیض عالمگیر ہے اور اُن کی ذات سے سبھی کسبِ نور کرسکتے ہیں، چاہے اُن کا تعلق کسی مذہب و ملت یا نسل و قوم سے ہو۔

ہم اس طرح دیکھتے ہیں کہ مولانا آزاد نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں تعلیمی کام کرنے والوں کے لیے واضح رہنما اصول پیش کیے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ مولانا ہندوستان کے عام تعلیمی نظام میں دینی تعلیم کے حق میں تھے۔ آزادی سے پہلے انھوں نے ایک پریس کانفرنس (۱۰ر فروری ۱۹۴۷ء) میں کہا تھا:

"اگر حکومت طے کرے کہ نصابِ تعلیم میں مذہب کو شامل کرنا چاہیے، تو یہ
نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہبی تعلیم دی جائے، وہ بہترین قسم
کی ہو۔ ہندوستان میں پرائیویٹ اداروں میں اکثر ایسی تعلیم دی جاتی
ہے جس سے وسعتِ نظر اور تمام نوعِ انسانی کی طرف رواداری اور خیر سگالی
کا رویہ پیدا کرنے کے بجائے ٹھیک اس کے برعکس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اس کا
امکان ہے کہ ریاست کے زیرِ نگرانی دینی تعلیم زیادہ لبرل ڈھنگ سے
انجام پائے، بمقابلہ اس کے کہ اس کا انتظام پرائیویٹ کنٹرول میں ہو۔"

یہی وجہ تھی کہ مولانا مذہبی تعلیم کو سرکاری نظامِ تعلیم کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے وزیرِ تعلیم، حکومتِ ہند کی حیثیت سے بھی اپنے ایک صدارتی خطبے میں کیا ہے جو سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے اجلاس منعقدہ ۱۳ر جنوری ۱۹۴۸ء میں دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

"اس کا کیا نتیجہ ہوگا اگر حکومت محض خالص سیکولر تعلیم کی ذمے داری
نبھائے؟ اس صورت میں قدرتی طور پر لوگ اپنے بچوں کی مذہبی تعلیم کا
انتظام نجی طور پر کریں گے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے مذہبی تعلیم دیتے چلے
آرہے ہیں، اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تعصب کے سوا اور کچھ نہیں
... اگر ہم اپنے ملک کی دانش ورانہ زندگی کو اس خطرے سے بچانا
چاہتے ہیں، تو ہمارے لیے یہ اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی
تعلیم کو نجی اداروں پر نہ چھوڑ دیں۔"

اس خطبے سے اشارہ ملتا ہے کہ مولانا مذہب کو نظامِ تعلیم کا جزو بنانا چاہتے تھے، لیکن ایک بڑے فرق کے ساتھ۔ اُن کے نزدیک مذہب کے معنی تھے فکرِ جمیل اور عملِ صالح، جس کی وضاحت انھوں نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں نہایت مؤثر انداز میں کی ہے۔ یہ مذہب اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم عام طور پر دینی مدارس اور دھارمک پاٹھ شالاؤں میں دی جاتی ہے، جہاں مذہب کے نام سے تنگ نظری اور تعصب پھیلایا جاتا ہے، لوگوں کو آپس میں ملانے کے بجائے ایک دوسرے سے جُدا

کیا جاتا ہے۔ مولانا خود وحدت دین اور صلح کل میں عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے، اس لیے مذہب کی بنا پر انسانوں کے درمیان بھید بھاؤ کرنا اس بڑی سچائی کو جھٹلاتا ہے۔

وحدت دین کا عقیدہ مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ سیاسی میدان میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے علم بردار تھے، تو تہذیبی معاملات میں مشترک تہذیب کے وکیل۔ اُن کی تاریخی بصیرت نے ان خیالات میں مزید پختگی پیدا کردی۔ رام گڑھ کانگریس اجلاس (۱۹۴۰ء) میں اپنے خطبۂ صدارت کے دوران جہاں انھوں نے اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتوں کی وراثت پر زوردار الفاظ میں فخر کا اظہار کیا، وہاں اس بات کا بھی اعلان کیا:

"میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں ..... میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے ..... میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔"

اس خطبے میں مولانا نے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی پُرزور وکالت کی ہے اور اسے تمام دیس باسیوں کی میراث قرار دیا ہے، ایسی میراث جو شاندار ہے اور اسے اپنانا اور پروان چڑھانا ہر ہندوستانی کا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملی جُلی) تاریخ نے ہماری زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گانہ تھے، مگر انھوں نے مل جُل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پُرانا لباس تاریخ کی پُرانی تصویروں میں دیکھا جا سکتا

ہے مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے' جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوئی تھی .... ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جا سکتے۔ وہ قدرت کے مخفی ہاتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علاحدگی کا کوئی بناوٹی تخیل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضامند ہونا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔"

تعلیم کے لیے اس میں ایک اہم ہدایت ہے۔ ملک کے تعلیمی اداروں میں خاص کر ان میں جو مسلمانوں سے تعلق رکھتے ہیں قومیت کا درس کچھ ایسے ڈھنگ سے دیا جاتا ہے جو یگانگت کی جگہ بیگانگی کا سبق سکھاتا ہے۔ نصابی تعلیم ہی نہیں غیر نصابی مشاغل بھی علیحدگی کا احساس پیدا کرتے ہیں' یہاں تک کہ تمام تعلیمی کاروبار باہمی منافرت کو فروغ دیتا ہے۔ اگر ہندوستان کو ایک مضبوط قوم بنانا ہے تو مولانا آزاد کے خیال کو تعلیمی اداروں میں عملی جامہ پہنانا ہوگا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک متحدہ قومیت کے معنی یہ ہرگز نہیں تھے کہ تعلیم میں مسلم تہذیب کی امتیازی خصوصیات کو نظرانداز کر دیا جائے۔ انھوں نے اپنے ایک رسالے نیشنل تحریک (۱۹۴۹ء) میں سمپورنانند جی کی اس تقریر پر سخت نکتہ چینی کی تھی' جو انھوں نے یو۔پی اسمبلی کے ایک اجلاس میں بحیثیت وزیر تعلیم کی تھی' جس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ تعلیم و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند نہیں کرتے اور اسی بنا پر اُردو کو نصابِ تعلیم سے خارج کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس بارے میں کہا تھا :

"سمپورنانند جی کا یہ خیال کانگریس کی پالیسی اور اصولوں کی سراسر خلاف

وزری کرتا ہے۔ کانگریس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ (۱۹۲۸ء) میں یہ تجویز منظور کی جاچکی ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کی زبان، رسم خط اور کلچر کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں بلکہ اُن کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور سے یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملّی حیثیت ہندوستان کی قومیت متحدہ میں جذب کردینا وہ کانگریس کا مدعا ہرگز نہیں۔۔۔ مُسلمانوں کو صاف طور سے چلّاکر اور پکار کر یہ اعلان کردینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر در و دیوار پر نقش کردینا چاہیے کہ وہ ہندوویت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحہ کے واسطے بھی تیار نہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ان کی جو خصوصیات ہیں، ان کو نہ صرف باقی رکھیں گے بلکہ ترقی دیں گے۔"

تعلیم دراصل عبارت ہے کسی قوم یا جماعت کی تہذیبی عناصر سے۔ ان عناصر کو فروغ دینا تعلیم کا اصل کام ہے۔ اس میں زبان و ادب، تاریخ، مذہب اور فنونِ لطیفہ کا خاص مقام ہے۔ ان مضامین کو تعلیم کا لازمی جُزو ہونا چاہیے۔ مولانا آزاد اس پر بہت زور دیتے تھے کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی شناخت برقرار رکھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تہذیبی لین دین کے بھی حامی تھے کہ یہ ایک فطری عمل ہے۔ وہ متحدہ قومیت کے قائل تھے۔ وہ بہ یک وقت ایک اچھے مسلمان اور سچے ہندوستانی ہونے میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ان دونوں باتوں کا ہونا ضروری ہے اور ممکن بھی۔

مولانا نے ایک نہایت نازک اور قیامت خیز وقت میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے دہلی کی جامع مسجد میں (اکتوبر ۱۹۴۷ء) ایک تقریر کی تھی۔ اس میں ایک اہم تعلیمی نکتہ پوشیدہ ہے۔ اس لیے اس تقریر کا ایک ٹکڑا دیا جارہا ہے:

"میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ تم سابقہ اقتدار کے مدرسے سے وفاداری کا سرٹیفکیٹ حاصل کرو۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ جو اُجلے نقش و نگار تمھیں اس ہندوستان میں ماضی کی یادگار کے طور پر نظر آرہے ہیں، وہ تمھارا ہی قافلہ تھا، انھیں بھلاؤ نہیں، انھیں چھوڑنا نہیں، ان کے وارث بن کر رہو۔۔۔ اور

عہد کرو کہ یہ ملک ہمارا ہے۔ ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی تقدیر کے بنیادی فیصلے ہماری آواز کے بغیر ادھورے ہی رہیں گے۔۔۔ بار بار کہتا ہوں کہ اپنے حواس پر قابو رکھو۔ اپنے گرد و پیش اپنی زندگی خود فراہم کرو۔ یہ منڈی کی چیز نہیں کہ تمھیں خرید کر لا دوں۔ یہ تو دل کی دکان ہی سے اعمال صالح کی نقدی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔"

یہ ہے خودداری اور خود اعتمادی کا سبق۔ ❖❖

مولانا آزاد کا نظریۂ تعلیم

عبداللہ ولی بخش قادری

مولانا ابوالکلام آزاد جنوری ۱۹۴۷ء میں حکومتِ ہند کے وزیرِ تعلیم مقرر ہوئے اور پھر تا دمِ حیات اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے۔ مولانا کی وفات ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوئی۔ اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کی آخری گیارہ سال وطنِ عزیز کے تعلیمی نظام کی تشکیل و تنظیم کے مسائل حل کرنے میں صرف کیے۔ اُن کی قیادت میں ہماری تعلیم پر سچا قومی رنگ چڑھنا شروع ہوا اور آزاد ملک کے تقاضوں کے مطابق ذہنی و تہذیبی ترقی کی راہیں کھلیں۔ اس زمانے میں مولانا نے اپنے فرائضِ منصبی کے تحت تعلیمی مسائل پر سرکاری اور نیم سرکاری مجالس و مباحث میں بار بار اظہارِ خیال فرمایا۔ اُن کے یہ تعلیمی خطبات نہ صرف اپنے زمانے کی حکومتِ ہند کی تعلیمی پالیسی کے آئینہ دار ہیں، بلکہ مولانا کے ذاتی تاثرات و نظریات کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ اُن میں مولانا کے تبحرِ علمی کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے اور لہجے کی بلند آہنگی میں مولانا کی عظیم شخصیت کی عکاسی نظر آتی ہے۔ بسا اوقات مولانا نے ایک خطبے کے دوران اپنے ذاتی تاثرات بھی بیان فرمائے ہیں اور حکومت کی نمایندگی بھی کردی ہے مگر یہاں چشمِ بینا، مولانا کی ذات اور وزیرِ تعلیم کی حیثیت کا فرق دیکھ سکتی ہے۔ یوں تو عموماً ذاتی اور منصبی حیثیت میں اتحادِ فکر کا ثبوت ملتا ہے لیکن کہیں کہیں دیانت دارانہ اختلافِ رائے کا اظہار بھی پایا جاتا ہے اس لیے یہ گمان کہ مولانا حکومتِ ہند کی تعلیمی پالیسی کے محض ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے، نہ صرف مولانا کے سیاسی اور علمی وقار کے منافی ہے بلکہ اُن کے تعلیمی خطبات سے ناواقفیت بھی ظاہر کرتا

ہے۔ "ہماری آزادی" میں انھوں نے خود یہ فرمایا ہے کہ "میں نے تعلیم کے میدان میں جس پالیسی اور پروگرام پر عمل کیا وہ ایک الگ کتاب کا موضوع ہوگا۔ اس موضوع پر میرے خیالات یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔" مولانا کا یہ اشارہ اپنی تقاریر کے اس مجموعے کی طرف ہے جسے حکومت کے شعبۂ اشاعت نے جنوری ۱۹۵۶ء میں شائع کیا اور جس میں ۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک کی منتخب تقاریر شامل ہیں۔ مولانا کے اس بیان کے بعد ان کی تعلیمی تقاریر کے محض "فرمودات منصبی" ہونے کا شبہ کسی طور پر باقی نہیں رہتا۔ دراصل تعلیمی معاملات میں مولانا کی بصیرت سے متعلق غلط فہمی اُن لوگوں کو ہوا کرتی ہے جنھوں نے مولانا کو نہایت ہی محدود معنی میں ایک عالم دین یا سیاسی لیڈر تصور کر رکھا ہے اور جو سمجھتے ہیں کہ مولانا انگریزی زبان و ادب بلکہ پوری مغربی تہذیب سے یکسر نا آشنا تھے۔ اگرچہ مولانا حقیقی معنی میں ایک مفکر اور عالم تھے، اُن کا دائرۂ عمل نہایت وسیع تھا۔ خدا نے انھیں غیر معمولی طور پر ذہین اور حساس پیدا کیا تھا۔ وہ طبّاع بھی تھے اور علم کے شیدائی بھی۔ انھوں نے صرف عربی ادب ہی میں کامل دست گاہ حاصل نہیں کی تھی بلکہ جملہ علوم مشرقی سے شغف رکھتے تھے۔ انھیں انگریزی زبان و ادب سے بھی واقفیت تھی اور وہ مغربی تہذیب اور فلسفے پر گہری نظر رکھتے تھے۔ مولانا نے بحر معنی کی شناوری کے ساتھ ساتھ بساطِ سیاست پر اوائل عمری ہی میں قدم رکھا اور وہ بھی ایک صحافی کی حیثیت سے۔ اور پھر ساری عمر کارزار سیاست کے مردِ میدان بنے رہے۔ اس لیے اُن کی نظریں زمانے کے پیچ و خم سے خوب آگاہ تھیں۔ وہ مصالح ملّی بھی سمجھتے تھے اور تعلیم کا منصب بھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ گاندھی جی کی نگاہ جوہر شناس نے انھیں آزاد ہندوستان کی تعلیمی کشتی کی ناخدائی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ٹھہرایا۔

مولانا نے مسندِ وزارت پر جلوہ افروز ہونے سے قبل بھی جا بجا اپنی نگارشات میں اپنے تعلیمی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے موقع پرستی کے تحت قلمدانِ وزارت نہیں سنبھالا تھا بلکہ اپنے مزاج کی مناسبت و مطابقت کے لحاظ سے قومی خدمت کی یہ راہ اختیار کی تھی۔ انھیں آغاز کے وقت خالی الذہن نہیں کہا جا سکتا، بلکہ وہ ذہن پختہ کار، دلِ حق نگر اور چشم بصیرت سب ہی کچھ اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کو عقائد کا استحکام بھی حاصل تھا اور بالغ نظری کی کشادگی بھی۔ وہ ایک راسخ العقیدہ انسان تھے اور اُن کی زندگی میں حیرت انگیز طور پر اتحادِ فکر کی جلوہ گری نظر آتی

ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۱۹ء میں تذکرہ کے اندر انھوں نے لکھا تھا کہ "انسان کے لیے معیارِ شرف، جوہرِ ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلاف کی روایاتِ پارینہ اور نسب فروشی کا غرورِ باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندان کے شرفِ پارینہ کے محتاج ہوں۔" اُن کا یہ عقیدہ تمام زندگی اُن کے ساتھ رہا۔ غبارِ خاطر میں کئی خطوط کے اندر اُن کے اِن احساسات کی صدائے بازگشت سُنائی دیتی ہے۔ مثلاً ۱۲ر اکتوبر ۱۹۴۲ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

> "انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اُس کے تقلیدی عقائد ہیں۔۔۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گردوپیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم، دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی لیکن اس کی بناوٹ کے اندر نہیں اُترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل، خاندان اور صدیوں کی متوارث روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔۔۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ تشکک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود دل میں چُبھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں، مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے، تقلید و توارث پر کیوں ہو۔"

ایسے بیانات میں نہ صرف نسل و ماحول کی حیثیت کا واضح تعین موجود ہے بلکہ اُن سے مولانا کے ترقی پسندانہ رجحانات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اُن کے اس اجتہادِ فکر، اصابتِ رائے اور مستقل مزاجی پر اس لیے اور حیرت ہوتی ہے کہ مولانا خود ایک نہایت ہی مذہبی خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ان کا سارا بچپن خاندانی افتخار و امتیاز کے گہوارے میں گزرا تھا۔

مولانا نے اپنے زمانے کے عام دینی رہنماؤں کی طرح مذہب کو ایک جامد اور مافوق البشر تصور تصور تک ہی محدود و پابند نہیں کر رکھا تھا اور نہ وہ دورِ حاضر کی مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر سطحی عقلیت کے سیلاب میں بہہ نکلے تھے۔ وہ دین، فلسفے اور سائنس کے مقام کا بیک وقت ادراک رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خط مورخہ ۱۱ر اگست ۱۹۴۲ء میں فلسفہ، سائنس اور مذہب کے بارے میں بڑی صفائی سے اظہارِ خیال

کیا ہے۔ اُن کا ارشاد ہے:

"یہ فلسفہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث اور آلام کو عام سطح سے بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرتاسر سلبی تسکین ہوتی ہے، ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی۔ یہ نقدان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی ہوئی کوئی امید نہیں دلائے گا۔"

لیکن سائنس بھی ان کے نزدیک کچھ زیادہ وقیع نظر نہیں آتی۔ اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کراتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اُس کے بازار میں نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور اُمید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔"

اس کے بعد خود ہی سوال کرتے ہیں کہ "پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اُٹھائیں تو کس طرف اُٹھائیں؟" اور اپنے سوال کا خود ہی یوں جواب دیتے ہیں کہ "ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔" اس کے بعد وہ مذہب کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ "فلسفہ، شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا، لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔" غرض مولانا مذہب کا ایک صحت مند تصور رکھتے تھے۔ انھوں نے اسی مذکورہ بالا خط میں صاف صاف کہا ہے کہ "بلاشبہ مذہب کی وہ پرانی دنیا جس کی مافوق الفطرت کارروائیوں کا یقین ہمارے دل و دماغ پر چھایا رہتا تھا، اب ہمارے لیے باقی نہیں رہی۔" وہ مذہب کی رواجی

حیثیت کے قائل نہ تھے۔ اسی جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ " عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہیں رہ سکا"۔ انھوں نے ایسے مذہب کو تقلیدی ایمان کہا ہے جسے وہ سراسر جمود اور گمراہی کا سبب گردانتے تھے۔ وہ حقیقی مذہب کے قائل تھے جو "تحقیقی" ہوتا ہے "تقلیدی" نہیں۔ ایسا مذہب اُن کے نزدیک علم کے منافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی مطابقت کرتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے :

> " علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے۔ یہ مدعیانِ علم کی خامکاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ چلتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر"۔

مولانا انسانی زندگی میں مذہب کو بہت بڑا منصب دیتے ہیں اور اس کی مثبت حیثیت کے قائل ہیں۔ اُن کا فیصلہ ہے :

> " بہرحال زندگی کی ناگواریوں میں مذہب کی تسکین صرف ایک قلبی تسکین ہی نہیں ہوتی بلکہ ایجابی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے، ایک بوجھ ہے جسے اُٹھانا چاہیے"۔

مولانا نے ۱۹۴۷ء میں اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں " تعلیم اور قومی تشکیل " کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی، اُن میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری، رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔ تقریباً ایک سال بعد ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے حصولِ آزادی کے بعد منعقد ہونے والے پہلے اجلاس میں بھی انھوں نے اپنی صدارتی تقریر، طلبہ کی مذہبی تعلیم سے متعلق کی اور ملک کے سامنے مذہب اور مذہبی تعلیم کے اسی ارفع و صالح تصور کو رکھا جو اب سے بہت پہلے اُن کا مسلک قرار پا چکا تھا۔

مولانا کا یہی دینی احساس تھا جس نے ایک مذہبی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ سچا
محب وطن اور جاں نثار قوم بنایا اور ہمیشہ اُن کے ذہن کو ہر قسم کی تنگ نظری اور تعصب سے
پاک رکھا۔ انھوں نے مذہب کی حقیقی روح کو پہچان لیا تھا۔ اور چاہتے تھے کہ جملہ عزیزانِ وطن بالخصوص
نونہالانِ وطن کے دلوں کو بھی اس حقیقت سے آشنا کرائیں تاکہ اُن کی ذہنی فضا کسی طور مسموم نہ
ہونے پائے۔ یہی وجہ تھی کہ سچے دین کی پیروی میں پیدا ہونے والے "یقین اور اعتقاد" کو وہ تعلیم کا
ایک اساسی عنصر سمجھتے تھے اور اسی بنا پر وہ تاریخی غیر جانب داری کے پُرجوش حامی تھے۔ انھوں نے
۲۰ دسمبر ۱۹۴۸ء کو انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے جلسہ سیمیں میں تاریخ کا مقصد ماضی کے
حقائق کا انکشاف ہی بتایا تھا اور تین سال بعد اسی کمیشن کی نشست کے موقع پر پھر اپنے نظریے
کی وضاحت میں کہا تھا:

> "انگریزوں کے عہد میں لکھی ہوئی تاریخ قابلِ اعتماد نہیں سمجھی جا سکتی
> کیوں کہ تاریخ داں خواہ غیر ملکی حکمراں طبقے کے حامی ہوں یا محبانِ وطن
> دونوں جانب دار رہے ہیں۔ لہٰذا آزاد ہندوستان کے مورخ کا فرض
> ہے کہ اپنے فرائض سے کما حقہٗ عہدہ برآ ہونے کی سعی کرے۔" (ترجمہ)

مولانا کی بے لوث دین داری نے انھیں اس حد تک نورِ انسانیت سے آراستہ کر دیا تھا کہ
انھوں نے وطنیت کے محدود تصور کے خلاف بھی آواز بلند کی۔ مولانا وطن پرستی کو نہ مذہب کا حریف
سمجھتے تھے اور نہ انسان دوستی کا رقیب۔ انڈین ایجوکیشنل کانفرنس کے سامنے ۱۶ر جنوری ۱۹۴۸ء کو
قومی تعلیم کا منصوبہ پیش کرتے ہوئے بھی انھوں نے یہ بات کہی تھی کہ علم کی دنیا میں تنگ و محدود
حب الوطنی کا سوال نہیں اُٹھتا اور نہ یہ بات کسی طور واجب ہے کہ وطن کی تاریخ و تہذیب کو ترچھی
نگاہ سے دیکھا جائے اور قومی روایات و اقدار کا جائز احترام نہ پیدا کرایا جائے۔

مولانا کی اس کشادگیِ قلب و نظر کی بدولت ان کا تعلیمی تصور بھی عالمگیر انسانیت کا احاطہ
کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک ہم آہنگ سماج میں معقول و معتدل شخصیت کی تشکیل کو تعلیم کا منصب قرار
دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کرۂ ارض کے بسنے والوں کے جذبات میں بڑی حد تک یکسانیت
ہے اور فکرِ انسانی فی الحقیقت ایک ہی ہے۔ لہٰذا مقامی رنگ کی آمیزش اور ماحول کے امتیازات

کو قبول کرنے کے باوجود فرزندِ آدم کی عظمت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ انسان، انسان ہی رہتا ہے۔ انھوں نے اپنے تاثرات کو مشرق و مغرب میں انسان کا تصوّر اور فلسفۂ تعلیم کے عنوان کے تحت یونسکو کی طرف سے ۱۳ر دسمبر ۱۹۵۱ء کو منعقد ہونے والے سیمینار میں افتتاحی تقریر کے دوران صراحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "اخلاق بھی ایک قوت ہے جو انسان کے بطون و ارواح میں چھپی ہوئی ہے۔" یہاں پر وہ کسی خطۂ زمین یا رنگ و نسل کے انسان کی تخصیص نہیں کرتے۔ انھیں انسانی فطرت کی بوقلمونی میں اس کے خمیر کی یک رنگی کا یقین کامل ہے اور وہ انسانوں میں کوئی تفریق کرنا نہیں چاہتے۔ مولانا اپنے اسی فلسفۂ حیات کے پیشِ نظر بین الاقوامی مفاہمت کے لازمی طور پر علمبردار ہیں۔ وہ فنونِ لطیفہ کی تعلیمی اہمیت کے اس لیے اور زیادہ معترف تھے کہ ان کے نزدیک وہ مختلف ممالک کے مابین امن اور آشتی کے پیغامبر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے ۵ر مارچ ۱۹۵۳ء کو فنونِ لطیفہ کی ایک نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا:

> "فن برائے فن اور فن برائے زندگی" کی بحث قطعی فضول ہے۔ دراصل دونوں مقولوں کے بطن میں ایک ہی حقیقت مخفی ہے۔ حقیقی فن افراد کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا محتاج نہیں ہوا کرتا لیکن ایسی صورت میں وہ سب کے جذبات کی نمایندگی بھی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معیاری فن ہمیشہ حقیقی تعلیم کا موثر ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ جذبات کو سنوارتا ہے اور ادراک وتخیل کی تربیت کرتا ہے۔ سیاسی طور پر دنیا علیحدہ علیحدہ جماعتوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن فلسفہ، ادب اور فن کے معاملے میں انسانی برادری کی سالمیت برقرار ہی رہتی ہے۔ اس میدان میں ایک ذہن کی تخلیق، ساری نوعِ انسانی کا سرمایہ بن جاتی ہے۔"

فنونِ لطیفہ کی انھی صفات کی بنا پر مولانا کے نزدیک ایک سچے قومی نظامِ تعلیم میں فنونِ لطیفہ کا ایک خاص مقام ہے۔ انھوں نے متعدد مواقع پر اپنے تعلیمی خطبات میں یہ بات دہرائی ہے۔ وہ کسی بھی ملک کی قومی تعلیم کو فنونِ لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ ۱۹ر اگست ۱۹۴۹ء کو فنونِ لطیفہ کی کل ہند کانفرنس میں خطبۂ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی

صحت مندی اور اعتدال پسندی کا اظہار اُس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی ترویج سے ہوا کرتا ہے۔ شخصیت کی تعمیر میں مولانا مصوری، موسیقی، رقاصی، سنگ تراشی، ڈرامہ سب ہی فنون کو اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کے منصب کی وضاحت کرتے ہوئے اکثر فرمایا ہے کہ شخصیت کے سب ہی پہلوؤں کی تربیت ضروری ہے۔ تعلیم محض ذہنی قواکی بیداری کا نام نہیں ہے بلکہ جذباتی آسودگی، جسمانی ترقی، تہذیب و شائستگی کا حصول، غرض انسانی زندگی کے سب ہی رُخ اس میں شامل ہیں۔ مولانا کی اپنی زندگی میں فنونِ لطیفہ محض نظری حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان کے شیدائی بھی تھے۔ انھوں نے اپنی نوجوانی میں دو تین سال متواتر علم موسیقی کا مطالعہ کیا تھا اور باقاعدہ ریاض بھی کرتے رہے تھے۔ اگرچہ آیندہ زندگی کی ہنگامہ آرائیوں نے انھیں اس ذوق کو جاری رکھنے کی مہلت نہ دی لیکن موسیقی سے انھیں دلچسپی ہمیشہ رہی۔ اُن کی طبیعت کا یہ رجحان اُن کی نفاست پسندی، شاعرانہ فکر اور صاف ستھرے مذاق سے بھی بہرطور ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ امر قطعی باعث تعجب نہیں ہے کہ مولانا نے وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے سب سے پہلے جو چند آئین بنوانے میں پیش قدمی کی اُن میں سے ایک بیرونی ممالک میں نوادرات کی بے دریغ برآمد پر قیود عائد کرنے سے متعلق بھی تھا۔ اُن کے اس احترام فن و ادب کی ایک اور شہادت ساہتیہ اکادمی، للت کلا اکادمی اور سنگیت ناٹک اکادمی کی صورت میں آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہ ادارے دراصل مولانا کی فکرِ رسا کے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری قومی تعلیم میں مولانا کی بالغ نظری کے مینار کہے جاسکتے ہیں۔ مولانا نے ان اداروں کے قیام میں گہری دلچسپی ظاہر کی تھی اور انھوں نے بجا طور پر اُن اداروں کے مقاصد میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دی تھی کہ وہ عوام کے مذاق کو سنوارنے اور فنون و ادب کی توسیع و اشاعت کرنے کا ذریعہ بنیں۔

مولانا تعلیم کو زندگی کی تیاری سے تعبیر کرتے تھے۔ انھوں نے ۳ نومبر ۱۹۵۱ء کو ایک تقریر کے دوران زراعت کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے تعلیم کا مقصد سماجی ضرورتوں کے پیشِ نظر افراد کی صلاحیتوں کو اُبھارنا ہی ٹھہرایا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ طلبا کی قابلیت کی سطح کو بلند کیا جائے۔ مولانا نے تعلیم میں آزادی کے تصور کو سراہا۔ وہ ثانوی تعلیم میں کچھ اس طور پر تبدیلی چاہتے تھے کہ وہ خود تکمیلِ علم کی ایک منزل قرار پاجائے تاکہ بیشتر طلبا، اس منزل کو

طے کرنے کے بعد زندگی میں داخل ہوسکیں۔ اسی غرض سے کثیر المقاصد ثانوی مدارس کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ آج اُن کی یہ بات بڑے پُرزور طریقے سے دُہرائی جارہی ہے اور حکومت کی کوشش ہے کہ کسی طور اعلیٰ تعلیم کے میدان میں نااہلوں کے داخلے کی روک تھام کی جائے۔ مولانا کے نزدیک ہر فرد کو ایسی تعلیم حاصل کرنے کا حق ہے جو اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہوسکے اور مکمل زندگی گزارنے کا اہل بنائے۔ ایسی تعلیم کو انھوں نے ہر شہری کا پیدائشی حق بتایا ہے۔

مولانا کے نظریۂ حیات اور فلسفۂ تعلیم سے آزاد ہندوستان کا تعلیمی نظام پوری طرح متاثر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تدبّر سے اُسے ایک ایسا پس منظر عطا کردیا جس میں سچی دین داری، عقائد کی پختگی، انسان دوستی، عدل وضبط جیسی اقدار عالیہ کی پاسداری موجود ہے اور جو تعلیم کا صحت مندانہ نظریہ برتنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ ان کے ذہنِ رسا کا یہ بھی کمال ہے کہ اُس کی بدولت ہندوستان کی تہذیبی روایات کو دوبارہ زندگی حاصل ہوئی۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہا تھا کہ روایات کا استحکام ان کو حیاتِ نو بخشنے ہی سے ممکن ہے۔ ان کے اپنے قول کی تائید خود ان کے عمل میں نظر آتی ہے۔

اس وقت تعلیمی ترقی کی جو راہیں نکل رہی ہیں اُن میں سے تقریباً سب ہی کی داغ بیل مولانا کے عہد پڑ چکی تھی۔ وہ جنگ آزادی کے مردِ مجاہد تو تھے ہی لیکن انھوں نے آزاد وطن کے تعلیمی نظام کی تشکیل کے معمارِ اوّل کہلانے کا حق بھی ادا کردیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصوّرِ تعلیم

معین الدین

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے. علم و فضل اور سیاسی سوجھ بوجھ میں یکانۂ روزگار تھے. صحافت اور سیاست ان کی زندگی کے دو نمایاں پہلو تھے. الہلال میں مولانا آزاد نے صحافت کے وہ جوہر دکھائے جو آپ اپنی مثال ہیں۔ ان کی صحافت اور خطابت سے مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور وہ آزادی کی راہ میں اپنے ہموطنوں کے شانہ بشانہ گامزن ہو گئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جذبۂ آزادی سے سرشار تھے اور زندگی بھر سیاست کے میدان میں سرگرم عمل رہے. انھوں نے اسلام کے حوالے سے مسلمانوں کو وطن دوستی کی راہ دکھائی۔ وہ قومیت، آزادی، جمہوریت اور سیکولرازم کے زبردست حامی تھے. دورِ جدید میں مذہب کو سیاست سے ملانے کا فخر مولانا کو ہی حاصل ہے.

مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کسی بھی صورت میں قومیت، جمہوریت اور سیکولرازم کی راہ میں حائل نہیں۔ ایک مسلمان محبِ وطن ہوکر بھی سچا مسلمان رہ سکتا ہے. اسی طرح مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مذہب، جدید فکر اور اجتہاد کے راستے میں بھی رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مولانا آزاد ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص گہری معنویت رکھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن خیال مفکر تھے. ان کے دم سے مسلمانوں میں روشن خیالی

کو راہ ملی۔ ان کے زاویۂ فکر میں بڑی وسعت تھی۔ فلسفہ ہو یا تعلیم، مذہب ہو یا سیاست، فنونِ لطیفہ ہوں یا سائنس ٹیکنالوجی، ہر شعبۂ حیات کے امور میں مولانا آزاد کی رائے وقیع سمجھی جاتی تھی، ہر چند کہ مولانا نے ایک مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی اور مشرقی علم وحکمت کا مطالعہ کیا۔ مغربی علوم سے بھی انھوں نے اکتسابِ فیض کیا۔

مولانا آزاد ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزارتِ تعلیم کے سربراہ تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا اور ایسے عملی اقدامات کیے جن سے جدید علوم وفنون کو فروغ حاصل ہوا اور سائنس ٹیکنالوجی کے شعبے میں ریسرچ وتحقیق کی نئی راہیں کھل گئیں۔

مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزیر تعلیم کے منصب پر فائز رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے متعدد کانفرنسوں کو خطاب کیا۔ مولانا کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تعلیمی فکر میں بڑی جامعیت تھی اور گہرے تعلیمی شعور پر مبنی تھی۔ وہ تعلیم کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس میں ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگہی تھی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصور پر غور کرتے وقت ہمیں اس سیاسی تناظر کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا جس میں مولانا آزاد کے یک قومی نظریے کو زبردست دھکا لگا، ملک تقسیم ہوگیا اور مشترکہ قومی نظریے کی پسپائی ہوئی۔ ان ناساعد حالات کے باوجود مولانا آزاد نے ہندوستان میں قومی، جمہوری اور تعمیری منصوبوں کو چلانے میں اہم رول ادا کیا۔ خاص طور سے انھوں نے تعلیم کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اختیار کی جو آزاد ہندوستان کی تعمیرِ نو کے لیے بے حد اہمیت رکھتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو سیاست میں ایک نیا موڑ آچکا تھا۔ بدیسی راج ختم ہو چکا تھا۔ قومی حکومت قائم ہوگئی تھی لیکن نوآبادیاتی نظام کی لعنتیں عفریت کی طرح سر اٹھائے ہوئے تھیں۔ ناخواندگی، جہالت، بے روزگاری، زراعتی اور صنعتی تعطل، دم توڑتی ہوئی معیشت اور ایک فرسودہ نظام تعلیم ورثے میں ملا جو ذات پات کے بندھنوں میں جکڑا ہوا تھا۔ ذات پات کے اس نظام نے دماغ اور ہاتھ کے کام میں تفریق پیدا کر دی تھی۔ ہر چند کہ نوآبادیاتی نظام حکومت نے ہندوستانی سماج کو کئی اعتبار سے

تبدیل کرنے کی کوشش کی لیکن تعلیم کے معاملے میں بڑی حد تک یہ نظام تفرقی تھا اور تعلیم کی نعمت محض چیدہ طبقے تک محدود تھی۔ عوام کی بڑی اکثریت اس سے محروم تھی۔ عورتوں، دلتوں اور قبائلیوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساخت اور مواد دونوں کے اعتبار سے غیر جمہوری تھا۔ اس لیے سماجی اصلاح و ترقی کی راہیں مسدود تھیں۔

دوسری جانب میکالے نے ۱۸۳۵ء میں ہندوستان میں تعلیم کی جو پالیسی اختیار کی وہ ایک نئی صورت اختیار کر گئی۔ ہندوستان میں اس وقت مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان تصادم جاری تھا۔ میکالے نے دوسرے گروہ کا ساتھ دیا۔ اور اپنی رپورٹ میں اس بات پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو ایک نئی زبان انگریزی سیکھنی چاہیے تاکہ اس کے ذریعے جدید علوم و فنون سیکھ سکیں اور ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ میکالے نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ حقارت آمیز طریقے سے دیسی زبانوں کو رد کر دیا جس کی وجہ سے تعلیم میں بڑی خرابیاں پیدا ہو گئیں۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں تعلیمی تعمیر نو کا کام ایک مشکل کام تھا۔ یہ ملک کی خوش قسمتی تھی کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں پہلی وزارت کی باگ ڈور سنبھالی اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کی سربراہی کی۔ مولانا آزاد چار بار وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں جمہوری حکومت کے دور میں اور دوسری بار آزاد ہندوستان میں اگست ۱۹۴۷ء میں وزیر تعلیم بنے۔ تیسری بار پہلے عام انتخابات میں منتخب ہوئے اور تعلیم، قدرتی ذرائع اور سائنسی تحقیقات کی وزارت سنبھالی اور آخری بار ۱۹۵۷ء میں دوسرے عام انتخابات میں پارلیمنٹ کے رکن چنے گئے اور دوبارہ تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے وزیر بنے۔ اس طرح مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزارت تعلیم کے سربراہ رہے۔ اس پورے عرصے میں مولانا آزاد نے ہندوستان کے اس تعمیری اور تشکیلی دور میں جو عملی اقدامات کیے ان میں ایک تعلیمی تسلسل ہے جو ابھی تک قائم ہے اس طرح دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے معمار تھے۔

اس دور کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی رفاقت حاصل رہی۔ ان دونوں کے سیاسی اور شخصی تعلقات کی دھوپ چھاؤں میں اگر ہم ان کے آپسی تعلقات پر ایک نظر ڈالیں تو اس تعمیری اور تشکیلی دور کے خدوخال

اور زیادہ واضح ہو سکیں گے۔

تعلیم کے حوالے سے جب آزاد ہندوستان میں غور و خوض شروع کیا جائے تو قدرتی طور پر پہلا سوال یہ ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آزاد ہندوستان میں تعلیم کی نوعیت کیا ہو؟ اس مسئلے میں گاندھی اور نہرو کے خیالات میں اختلاف تھا۔ گاندھی جی دیہی معیشت، دیہی ترقی اور گھریلو صنعت کے حق میں تھے۔ لہٰذا تعلیم کا رُخ دیہات کی جانب رکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے بنیادی قومی تعلیم کو پورے ملک میں نافذ کرنے پر زور دیا۔ نہرو، بھاری صنعتوں اور بڑے کارخانوں کے ذریعے ملک کو آگے لے جانا چاہتے تھے اور ایسی تعلیم کی وکالت کرتے تھے جو سائنسی تحقیقات اور بھاری صنعتوں کے شایانِ شان ہو۔ دونوں کے فکری رجحانات میں بڑا اختلاف تھا۔ مولانا آزاد نے نہرو کے طرزِ فکر کا ساتھ دیا اور ملکی ترقی کے لیے مل جل کر کام کیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے عہدِ وزارت میں جو تعلیمی پالیسیاں اختیار کیں ان میں پنڈت نہرو کی صلاح اور ان کا مشورہ ضرور شامل رہا ہوگا تاہم وہ تمام ترقیاتی منصوبے جو وزارتِ تعلیم کی سرپرستی میں چلائے گئے، وزارتِ تعلیم کے ہی کارناموں میں شمار ہوں گے۔ کسی بھی صورت میں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ان منصوبوں میں مولانا آزاد کا رول "حمایتی" کا ہے، مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ غالباً اسی قسم کے اندیشے کے تحت "مولانا آزاد اور اندیشۂ تعلیم" میں عقیل الغروی نے شکایت کا لہجہ اختیار کیا ہے:

> "ہمارے مورخین اور ناقدین کی بڑی ناقدر شناسی ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد کو بالعموم ہندوستان کے تعلیمی معیاروں میں شمار نہیں کیا جاتا۔"[1]

اس موضوع پر "نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو" میں پروفیسر لطف الرحمٰن نے جس انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے بھی اس رویّے کی تائید ہوتی ہے کہ مولانا آزاد کا رول حمایتی تھا۔ ملاحظہ ہو:

> "نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے جواہر لال نہرو نے تعلیم، ادب اور تمدن کی ترقی کو بھی اہمیت دی ہے۔ انھوں نے ابتدا ہی سے تعلیم کی ترویج

کی کوشش کی ہے۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت کے
لیے انھوں نے مولانا آزاد کی معیت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی بنیاد
رکھی... نہرو نے صرف تعلیم ہی پر زور نہیں دیا بلکہ ہندوستان کی
فنی جمالیاتی اور تہذیبی ترقی کے لیے اکادمیاں قائم کیں جو آج بھی
ہندوستانیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں اور ان منصوبوں
کی تکمیل و تشکیل میں انھیں مولانا آزاد کی حمایت حاصل رہی ہے۔"[۲]

درج بالا مباحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی سربراہی میں ایسی تعلیمی پالیسیاں وضع کیں جن کی وجہ سے آج دنیا میں ہندوستان کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور اس اعتبار سے مولانا آزاد ہندوستان میں جدید تعلیم کے معمار تھے۔ پروفیسر محمد حسن نے مولانا آزاد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"مولانا نے ملک کو جو تعلیمی پالیسی دی وہ ابھی تک ملک میں عام
ناخواندگی اور جہالت کو دور کرنے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی مگر اتنا
ضرور ہوا کہ آج ہمارا ملک اس پورے علاقے میں جاپان اور چین کے
بعد سائنسی تعلیم میں سب سے آگے ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت تھی اور
اس ضرورت کے تحت تعلیم کے مختلف شعبوں کی تیز رفتار ترقی کا جو کام
مولانا آزاد نے شروع کیا وہ واقعی بڑا اہم تھا... اس کے علاوہ یہ بھی
قابل ذکر ہے کہ مولانا آزاد کے متعین کردہ راستے اور ان کے اقدامات
اُس وقت سے اس وقت تک جاری ہیں۔ بعد کے آنے والے وزیروں
نے ان میں بہت کم تبدیلیاں کیں۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان
میں تعلیمی نظام کا پورا ڈھانچہ مولانا آزاد ہی کا بنایا ہوا ہے۔"[۳]

اس پس منظر میں اگر مولانا آزاد کے خیالات و افکارِ تعلیم پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ایک ایسی تعلیمی فکر کے حامل تھے جس میں مشرق و مغرب کے جدید فکری رجحانات پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ان افکار میں مولانا آزاد کا تصورِ تعلیم نمایاں طور پر منعکس نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد کے تعلیمی پس منظر

پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے افکار کے ابتدائی نقوش تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے اور اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی نشو ونما کن خطوط پر ہوئی اور ان میں کس حد تک تسلسل قائم ہے۔

مولانا آزاد نے جب ہوش سنبھالا تو ہندوستان میں قدیم تعلیم کا نظام دم توڑ چکا تھا اور نظام تعلیم میں دین دنیا کی تفریق ہو چکی تھی۔ دینی اور غیر دینی دونوں قسم کے ادارے قائم ہو چکے تھے دینی تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دینی نظامِ تعلیم مضامین کے اعتبار سے فرسودہ اور طریقۂ تعلیم کے لحاظ سے ناقص ہے۔

ترجمان القرآن کے پہلے ایڈیشن کے پیش لفظ میں مولانا نے "علم کو خدا کی پاک امانت" بتایا ہے۔ مولانا کے خیال میں علم کو صرف اس لیے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن عام طور پر تعلیم کے اعلیٰ اداروں میں علم کا شوق اس لیے دلایا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سرکاری نیز غیر سرکاری نوکریاں مل سکتی ہیں

مولانا آزاد ایک تیز اور طباع ذہن رکھتے تھے اور مسائل کے حل پر ان کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مولانا مغربی علوم سے بھی واقف تھے۔

مولانا آزاد کی تعلیمی فکر کا آغاز آزادی سے قبل ہو چکا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۵ء کو آل انڈیا خلافت کانفرنس کے جلسے میں اپنی صدارتی تقریر کے دوران "تعمیری پروگرام" کا ذکر مولانا نے ان الفاظ میں کیا :

> "تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تعلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف سے ہمیشہ اغماض کیا گیا ہے۔ تعلیم کے لفظ کو یہاں اس سے زیادہ وسیع معنوں میں لیجیے۔ تعلیم سے مقصود وہ تعلیم نہیں جو قواعد اور منضبط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ یہ تو دراصل آنے والے عہد کے لیے ہے جنھیں آج پڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے

کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی دماغی حالت اور عملی استعداد
درست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات کا یہی علاج ہے۔"[۵]

دوسری صدارتی تقریر جس سے مولانا کے تعلیمی خیالات کی نشو ونما اور ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے وہ ہے خطبۂ صدارت جو عربی نصاب کمیٹی کی اصلاح کے لیے ۲۲ فروری ۱۹۴۷ء کو لکھنؤ کے اجلاس میں دیا گیا۔ اس خطبے میں مولانا نے دینی مدارس کو جدید بنانے کے لیے مشورہ دیتے ہوئے نصابات میں فلسفہ، اور سماجی و سائنسی علوم کی شمولیت پر زور دیا ہے۔ یہ تقریر اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک تعلیمی مفکر کی حیثیت سے مخاطب ہیں۔ اس میں انھوں نے مادری زبان کی اہمیت پر بہت زور دیا اور مشورہ دیا کہ ابتدائی تعلیم ہمیشہ مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی صورت میں عربی زبان میں طالب علم پر بیک وقت تین بوجھ ڈال دیے جاتے ہیں۔ پہلا بوجھ خود عربی زبان کا ہے، دوسرا بوجھ کتاب کا اور تیسرا بوجھ اس زبان کے سیکھنے کا جو اس کی مادری زبان نہیں ہے۔

اسی جلسے میں مولانا آزاد نے تعلیم، زمانہ اور وقت کے باہمی رشتے پر جس قدر وضاحت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے۔ ملاحظہ ہو:

> "مگر ایک چیز آپ بھول گئے۔ وہ چیز ہے تعلیم۔ اور وقت اور زندگی کی چال سے متعلق کوئی تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ وقت اور زندگی کی چال کے ساتھ نہ ہو۔ جو تعلیم ہو وہ ایسی ہونی چاہیے کہ زبان کی جو چال ہے، اس کے ساتھ جڑ سکتی ہو۔ اگر آپ دونوں ٹکڑوں کو الگ رکھیں گے تو وہ تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔ . . . آج جو تعلیم آپ ان مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے اُسے کیسے جوڑ سکتے ہیں، نہیں جوڑ سکتے، نہیں جوڑ سکتے۔ نتیجہ یہ ہے کہ زمانہ میں اور آپ میں، ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔ . . . آپ کی تعلیم کو زمانے کی مانگوں سے کوئی رشتہ نہیں اور زمانہ نے آپ کے خلاف آپ کو نکما سمجھ کر فیصلہ کر دیا ہے۔"[۶]

مولانا آزاد کے ان اقتباسات کی روشنی میں یہ تصور قائم نہیں ہونا چاہیے کہ مولانا کے خیالات محض عربی مدارس یا ان کے نصابات پر مرکوز ہیں بلکہ انھیں اگر وسیع پس منظر میں دیکھا جائے

تو رسمی تعلیم کے دیگر اداروں کے نظام تعلیم پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے، خاص طور سے تدوین نصاب اور طریقۂ تعلیم سے متعلق کم و بیش یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی وزارت کے دوران پارلیمنٹ کی مختلف کمیٹیوں اور کانفرنسوں میں تقریریں کی ہیں اور متعدد جلسوں کو خطاب کیا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف موقعوں پر خاص طور سے دفتر کی فائلوں اور مختلف کمیٹیوں کی تشکیل کے دوران مختلف مسائل سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا ہے۔ ان کی یہی آرار اور ان کے یہی خیالات ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بنیاد بنیں۔

فلسفۂ تعلیم پر بھی مولانا کی گہری نظر تھی۔ چنانچہ جب رادھاکرشنن نے مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ مرتب کی تو مولانا نے اس کا طویل دیباچہ لکھا جس میں مولانا نے مشرق و مغرب کی مشترک آگہی پر زور دیا اور فرد اور سماج کے باہمی رشتے کی اہمیت بیان کی اور اس کو "صحیح تعلیم" سے تعبیر کیا۔ مولانا کے خیال میں محض روٹی روزی انسان کی تعلیم کا مقصد نہیں بلکہ انسان کی تعمیرِ نو اور آزاد شخصیت کی نشوونما تعلیم کا عین مقصد ہے۔

مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ پر مولانا نے جو دیباچہ لکھا وہ فارسی کے ایک شعر سے شروع ہوتا ہے جس کو مولانا نے غبار خاطر میں شامل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ کائنات ایک پرانی کتاب کی طرح ہے جس کا پہلا صفحہ اور آخری صفحہ گم ہوگیا ہے۔ فلسفہ انھیں گمشدہ صفحات کی جستجو کا نام ہے اور اس جستجو کی مہم میں اس نے سائنس کو دریافت کرلیا ہے۔

غبار خاطر میں مولانا آزاد نے اس مسئلے پر کئی پہلوؤں سے استدلال کیا ہے اور پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے ان الفاظ میں اظہار خیال کیا ہے:

> "ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اس طلسم ہستی کے معمے پر غور کیجیے جو خود ہمارے اندر اور ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے۔ انسان نے جب سے ہوش و آگہی کی آنکھیں کھولیں، اس معمے کا حل ڈھونڈ رہا ہے لیکن اس پرانی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرح کھوگیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی نہ اسی کا سراغ ملتا ہے کہ ختم

کہاں جاکر ہوگی اور کیونکر ہوگی۔

اوّل و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است۔"

خواجہ غلام السیدین نے مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی فلسفے پر بہت تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے۔ اس کے بنیادی خدوخال اجاگر کرتے ہوئے انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا آزاد کے سامنے تعلیم کا ایک ہی مقصد تھا وہ تھا بہتر افراد کی تربیت۔ بہتر افراد سے مراد ایسے افراد ہیں جن کی ذات میں بلند نظری ہو، جرأت ہو، رواداری ہو اور ان میں دیانت داری کے چراغ روشن ہوں تاکہ ان کے ذریعے ایک بہتر سماج کی تشکیل ہوسکے۔ مولانا کی نظر میں سیرت کی تعمیر کا اولین مقصد ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے معلم اور ماہر تعلیم میں فرق بتاتے ہوئے مولانا کو معلم بتایا ہے۔ معلم کی تعریف یہ ہے کہ اس کا ذہن خلاق ہوتا ہے اور وہ اساسی علوم پر گہری نظر رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کا نباض ہوتا ہے اور اس رمز سے آشنا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسان کا کیا مقام ہے۔ مولانا کی نگاہ میں انسان کا ایک مخصوص تصور ہے۔ اس کا نقشہ مولانا نے ۱۹۵۶ء میں یونیسکو کی نویں جنرل کانفرنس کے موقعے پر منعقدہ ایک سمپوزیم میں پیش کیا جس کا موضوع تھا "مشرق و مغرب میں انسان کا تصور"۔ مولانا آزاد مشرقی و مغربی فلسفوں کے فکر و رجحانات سے واقف تھے اور اس بات سے بھی واقف تھے کہ مختلف فلسفیوں نے انسانی فطرت کی کیا تعبیر کی ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی افتتاحی تقریر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کا پُرامن حل اس وقت تک نہیں تلاش کیا جاسکتا جب تک انسان خود اپنی فطرت کا علم نہ رکھتا ہو اور جب تک اس پر یہ حقیقت منکشف نہ ہوجائے کہ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا اپنا کیا مقام ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے سرسید احمد خاں کے مذہبی اور تعلیمی کارناموں کو سراہا ہے لیکن ان کے بعض تعلیمی نظریوں کی تنقید بھی کی ہے۔ مولانا مغرب پرستی کے خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہمارا تعلیمیافتہ طبقہ اپنی ثقافتی میراث سے بے تعلق ہوچکا ہے۔

مولانا آزاد انسانی وحدت کے قائل تھے اور انسان کو ایک اکائی تصور کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی وحدت پر خلوص کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھڑکیاں کھلی رکھنا ہماری

تہذیب کی مخصوص جینیس Genesis میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے"۔[۸]

مولانا آزاد کے ذہن میں تعلیم کا جو مقام تھا نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ قومی سطح پر تنظیم تعلیم کے نقشے میں مناسب مقام حاصل نہ کرسکا۔ اس کا مولانا کو افسوس بھی تھا۔ سیدین نے مولانا آزاد کے فلسفۂ تعلیم کو بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ اپنے انتقال سے کچھ قبل سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے جلسے میں انھوں نے بہت جذباتی انداز میں اس بات کا اظہار کیا کہ قوم کی اصلاح ایک موزوں نظام تعلیم کے بغیر ممکن نہیں اور اس موزوں نظام تعلیم کی خصوصیات درج ذیل تھیں:

"چھ سے چودہ سال کے بچوں کے لیے لازمی تعلیم اور جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالغوں کے لیے سماجی تعلیم کا انتظام اور بالغوں کی تعلیم کے تصور میں وسعت پیدا کرنا ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کے معیار کو بلند کرنا۔ ملکی ضرورتوں کے شایانِ شان ٹیکنیکل اور سائنٹیفک تعلیم کا انتظام اور قومی تہذیب کو مالا مال کرنے کے لیے آرٹ اور فنونِ لطیفہ کی ترویج"۔[۹]

مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں اور تعلیمی رپورٹوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی تعلیمی فکر کے نقوش تعلیم کے ہر پہلو پر ثبت کیے ہیں اور ہر موڑ پر تعلیم کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں ایک جدید، قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کی بنیاد پڑی۔ مولانا ہر چند کہ ایک مذہبی شخصیت کے حامل تھے لیکن وہ گاندھی جی کی طرح سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔

وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے لیے اہم خدمات انجام دیں جن کا ذیل میں مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے۔

مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن اور ۵۲-۱۹۵۱ء میں سکنڈری ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد کی رہنمائی میں آل انڈیا کونسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن اور کھڑگ پور

انسٹی ٹیوٹ آف ہارٹیکنالوجی کا قیام عمل میں آیا۔[۱]

مولانا آزاد کی قیادت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے لیے اور بھی کئی ادارے قائم ہوئے۔ ان میں انڈین کونسل آف سائنٹیفک اور انڈسٹریل ریسرچ (سی۔ ایس۔ آئی آر) سائنس اور انڈسٹریل ریسرچ کا اعلیٰ تحقیقی ادارہ ہے جس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر کافی شہرت حاصل کرلی ہے اسی طرح انڈین کونسل آف اگریکلچرل ریسرچ (آئی۔ سی۔ اے۔ آر) زراعتی تحقیق کا اعلیٰ ادارہ ہے جس نے زراعت کے شعبے میں نئے نئے کارنامے انجام دیے ہیں۔

سماجی علوم کے فروغ کے لیے انڈین کونسل آف سوشل ریسرچ کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے قیام سے سماجی علوم کے شعبے میں اعلیٰ سطح پر تحقیق کا کام شروع ہوا۔ اس کے بنیادی فرائض میں مختلف سرکاری و غیر سرکاری تنظیموں کو ریسرچ کے لیے امداد فراہم کرنا شامل ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے تہذیبی روابط کو فروغ دینے کے لیے انڈین کونسل آف کلچرل ریلیشنز کا قیام عمل میں آیا۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے مولانا آزاد کے عہد وزارت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ آزاد نے اس کا افتتاح کیا۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس کا بڑا اہم رول ہے۔ اس کی نگرانی میں اعلیٰ تعلیم کی پالیسیاں وضع کی گئیں اور ان کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ چنانچہ یو جی سی نے پورے ملک میں یونیورسٹیوں کا ایک جال بچھا دیا اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور یونیورسٹیوں کو نہ صرف مالی امداد دی بلکہ ان کے تحفظ کا بھی انتظام کیا اور ان میں معیار بندی اور ضابطہ بندی قائم کی۔

مولانا آزاد کی قیادت میں فنونِ لطیفہ کو بھی بہت فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے تین اکادمیوں کے قیام سے فنونِ لطیفہ کی ترویج و اشاعت میں بہت مدد ملی۔ ساہتیہ اکادمی، سنگیت ناٹک اکادمی اور للت کلا اکادمی کے قیام سے ادب، موسیقی، مصوری، فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی ترقی کا عمل تیز ہوا۔ یہ تینوں ادارے مولانا آزاد کی سرپرستی میں قائم ہوئے۔ ۵ اگست ۱۹۵۴ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے للت کلا اکادمی کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا:

> "آرٹ کے میدان میں حکومت کا رول ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بلا شبہ حکومت کو آرٹ کی ترقی کے کام میں دلچسپی لینی چاہیے لیکن درحقیقت آرٹ اس وقت تک صحیح معنوں میں ترقی نہیں کرسکتا جب تک مضبوط غیر

سرکاری ادارے اس کے لیے کوشاں نہ ہوں، چنانچہ للت کلا کے قیام کا
بھی یہی مقصد ہے۔[۱۱]

مولانا آزاد نے ان اکادمیوں کی خود مختاری پر بہت زور دیا اور ان کی سرگرمیوں میں حکومت کی مداخلت کو مناسب نہیں سمجھا۔

ان اکادمیوں کے قیام کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ادب، آرٹ اور کلچر کے معیار کو بلند کیا جائے اور عوام کے مذاق کو سدھارا جائے۔ ان اکادمیوں کے قیام کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کے فنی میلان کا سراغ لگایا جائے تاکہ پورے ملک میں ایک فنی وحدت قائم ہو جائے۔

اس طرح دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں جس نظام تعلیم کی بنیاد رکھی وہ ہر اعتبار سے اہم ہے اور مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک جدید، قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے معمار تھے۔ ●●

حواشی

۱۔ عقیل الغروی: "مولانا آزاد اور اندیشۂ تعلیم"۔ ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۸۲
۲۔ لطف الرحمٰن: "نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو"۔ ایوان اردو (نہرو نمبر) ۱۹۸۹ء، صفحہ ۲۲۵
۳۔ محمد حسن: "ابوالکلام کے تعلیمی نظریے"۔ ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۵
۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، پیش لفظ
۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد: خطباتِ آزاد (مرتبہ: مالک رام)، صفحہ ۲۳۰
۶۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۰
۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر (مرتبہ: مالک رام)، صفحات ۱۰۹-۱۰۸
۸۔ خواجہ غلام السیدین: مولانا آزاد کا فلسفۂ تعلیم۔ آئینۂ ایام (عتیق صدیقی)، صفحہ ۸۱
۹۔ ایضاً، صفحہ ۹۳
۱۰۔ جان ہنڈرسن ڈگلس: ابوالکلام آزاد (ایجوکیشن منسٹر)، صفحہ ۲۳۹
۱۱۔ اجیت کمار دت: "للت کلا اکادمی کی سرگرمیاں"۔ آج کل (مصوری نمبر ۱۹۶۰ء) صفحہ ۹۱

مولانا آزاد کا نظریہ۔ قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اشفاق احمد عارفی

یہ بات اپنے اندر بے پناہ فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی فلسفہ اور نظریہ اپنے وجود کے اعتبار سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ وہ زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں سیاسی، سماجی اور تہذیبی و مذہبی قدروں سے مل کر تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے تعلیمی فلسفہ ایک عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کے تعلیمی فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے ایس۔ ایم۔ پاٹل نے عام فلسفے اور تعلیمی فلسفے کے تعلق کو بیان کیا ہے:

> "تعلیمی فلسفہ اصل میں عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ تعلیمی فلسفے کی تشکیل کے لیے اس سے رہنمائی لی جاتی ہے۔"

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ یا قومی تعلیم کا نظریہ اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے حصے کے تعلق سے مولانا آزاد کے نظریات و تصورات کی تلاش و جستجو چند اصولی بحثوں کا احاطہ لازماً کرتی ہے اور ان کا نظریۂ تعلیم یا تعلیمی افکار و نظریات کا اصولی دائرۂ بحث، دوسرے اس کا عملی پہلو یعنی فی نفسہٖ ان کا تعلیمی فلسفہ کیا ہے، وہ اپنی اصل حیثیت میں نظامِ تعلیم کا حصہ بن سکا یا نہیں اور اگر بن سکا تو کس حد تک اور کس شکل میں۔

مولانا آزاد کے سلسلے میں اصل بحث اس سے نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی افکار، نظریات قومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن سکے یا نہیں بلکہ اصل مقصد قومی تعلیمی پالیسی میں ان کے افکار و خیالات کی

شمولیت کی صورتوں کی جستجو ہے۔ مولانا آزاد جیسی مخصوص نقطۂ نظر اور افتادِ طبع کی شخصیت کے سلسلے میں یہ بہت ضروری ہے کہ ان کے تعلیمی نظریات کو اس بنیادی شخصی نظریے کی روشنی میں دیکھا جائے جس کو ان کی شخصیت کی تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی نظریہ ہی ان کے دوسرے تمام خیالات کو خام مواد فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر ہندوستان کی عملی سیاست میں مولانا کے پیش پیش ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیت کے ساتھ تمام خیالات و تصوّرات کو سیاست کے دبیز پردے میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان کے تمام نظریات کی بنیاد مذہبی تصوّرات پر ہے۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی تمام پالیسیاں اس مذہبی نظریے کی تابع رہیں۔ خود فرماتے ہیں:

"ہم نے تو اپنے پولیٹکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں ہے جس کے لیے وہ حکم نہ ہو۔ وہ اپنی توحیدی تعلیم میں نہایت غیور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر جھکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں۔ مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا تھا۔ ۔ ۔ ۔"

مولانا کا ہر خیال خواہ زندگی کے کسی شعبے سے متعلق ہو ان کے اسی مذہبی تصوّر کا زائیدہ تھا۔ اس لیے یہاں اس موضوع کے تحت یہ تلاش تحقیق مناسب نہیں کہ مولانا کے نظریے کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں کتنے اور کس قدر مذہبی مضامین اور اسباق پڑھائے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس صحیح استدلال کے لیے مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کی روح کی تلاش مناسب ہوگی کہ قومی تعلیمی پالیسی ان کے مذہبی اور تعلیمی نظریے کی اسپرٹ سے کہاں اور کس حد تک مناسبت رکھتی ہے۔

دوسرے مذہبی اور قومی رہنماؤں کے برعکس مذہب، سیاست، قومیت اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے میں مولانا نے ایک الگ اور منفرد راہ اپنائی۔ ان کے مطابق:

"مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں،

جس طرف بھی نکلنا پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے
قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔"

مولانا کے فکری و نظریاتی اور عملی اجتہاد کا یہ سفر مذہب سے شروع ہوا اور ہر منزل پر ان کا رہنما رہا۔ انھیں انسانی فکر و خیال اور عادات و اطوار پر مذہب، نسل اور ماحول کی مضبوط اور سخت گرفت کا پورا پورا یقین تھا لیکن ان کی اجتہادی طبیعت اور فکر موروثی اور روایتی مذہب پر قانع نہ رہ سکی۔ تذکرہ سے غبارِ خاطر تک مولانا کے اس خیال کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں تذکرہ میں لکھتے ہیں :

"انسان کے لیے معیارِ شرف جوہرِ ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے نہ کہ اسلاف کی روایاتِ پارینہ اور نسب فروشی کا غرورِ باطل۔ ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندانی شرفِ رفتہ کے محتاج ہوں۔"

تقلید سے بیزاری اور اجتہادی رویّہ اخیر عمر کی تصنیف غبارِ خاطر میں واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ چنانچہ ۱۲ر اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے تقلیدی عقائد ہیں۔ اُسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کرسکتی جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو توڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطۂ نگاہ جو اسے خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و صحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے، وہ اس ورثے کی حفاظت کرے گا مگر اسے چھوڑنے کی جرات نہیں کرے گا۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا نہیں کرسکتا تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی لیکن اس

کی بناوٹ کے اندر نہیں اُترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل، خاندان اور صدیوں کی متوارث روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ شک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود دل میں چبھا وہ اسی عقیدے کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں۔ مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تقلید و توارث پر کیوں۔"

چنانچہ مولانا کی طبیعت موروثی مذہب اور عقائد پر قانع نہ رہ سکی۔ فرماتے ہیں :

"عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا۔ لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہ رہ سکا۔ میری پیاس اس سے زیادہ نکلی جتنی سیرابی وہ دے سکتے تھے۔ مجھے پرانی راہوں سے نکل کر خود اپنی نئی راہیں ڈھونڈنی پڑیں۔ زندگی کے ابھی پندرہ برس بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ طبیعت نئی خلشوں اور جستجوؤں سے آشنا ہو گئی تھی اور موروثی عقائد جس شکل و صورت میں سامنے آ کھڑے ہوئے ان پر مطمئن ہونے سے انکار کرنے لگی تھی۔ پہلے اسلام کے اندرونی مذاہب کے اختلافات سامنے آئے اور ان کے متعارض دعوؤں اور متصادم فیصلوں نے حیران و برگشتہ کر دیا پھر جب کچھ قدم آگے بڑھے تو خود نفس مذہب کی عالمگیر نزاعیں سامنے آئیں اور انھوں نے حیرانی کو شک تک اور شک کو انکار تک پہنچا دیا۔ پھر اس کے بعد مذہب اور علم کی باہمی آویزشوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے رہا سہا اعتقاد بھی کھو دیا۔

جب تک موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں، ہم اس راہ کا سراغ نہیں پا سکتے لیکن جوں ہی یہ پٹیاں کھلنے لگتی ہیں صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی۔ یہ خود ہماری ہی چشم بندی

تھی جس نے عین روشنی میں گم کر دیا تھا۔"

مولانا نے جلد ہی اپنی آنکھوں سے موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیوں کو اتار پھینکا اور فکر و عمل کے اجتہاد کے ذریعے اپنا فکری امتیاز قائم کیا۔ اپنے خاندانی عادات و خیالات کے اقرار کے ساتھ اپنی فکری انفرادیت کا احساس یوں دلاتے ہیں:

"انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی مخلوق اور گرد و پیش کے مؤثرات کا نتیجہ ہوتا ہے یہ مؤثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح سے دیکھ لیے جا سکتے ہیں بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور تہ میں اتر کر انھیں ڈھونڈنا پڑتا ہے۔ تاہم سراغ ہر حال میں مل جاتا ہے۔ نسل، خاندان، صحبت، تعلیم و تربیت ان مؤثرات کے عنصری چشمے ہیں۔"

"جہاں تک طبیعت کی سیرت اور عادات و خصائل کا تعلق ہے میں اپنی خاندانی اور نسلی وراثت سے بے خبر نہیں ہوں۔ ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائل کی مورتی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کر لیتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے خمیر میں رچے بسے ہیں اور میں ان کی پکڑ سے باہر نہیں جا سکتا۔ میری عادات و خصائل، چال ڈھال، طور طریقہ، امیال و اذواق سب کے اندر خاندان کا ہاتھ صاف دکھائی دے رہا ہے۔ یہ خاندانی زندگی کی روایتیں مجھے میرے دوھیال اور ننھیال دونوں سلسلوں سے ملیں اور دونوں پر صدیوں کی قدامت اور تسلسل کی مہریں لگی ہوئی تھیں۔ وہ بہر حال میرے حصے میں آئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے یا نہ کرنے میں میری خواہش اور پسند کو کوئی دخل نہ تھا۔

"لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے افکار و عقائد کا ہے اور جب اس اعتبار سے اپنی حالت کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندان، تعلیم، ابتدائی گرد و پیش کوئی گوشہ بھی میل کھاتا ہوا دکھائی نہیں دیتا، فکری موثرات کے جتنے بھی احوال و ظروف Environment ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ایک کو اپنے سامنے لاتا ہوں اور ان میں اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں مگر مجھے اپنا سراغ کہیں نہیں ملتا۔ ۔ ۔ ۔
خاندان عقائد و افکار کا جو سانچہ ڈھالنا چاہتا تھا نہ ڈھال سکا، تعلیم جس طرف لے جانا چاہتی تھی نہ لے جا سکی، حلقۂ صحبت و اثرات کا جو تقاضہ تھا پورا نہ ہوا۔"

مولانا نے اپنے اسی مذہبی عقیدے کو "حقیقی مذہب" کا نام دیا ہے۔

"ایک مذہب تو موروثی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں مانتے رہیے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں، آپ بھی چلتے رہیے۔ ایک مردم شماری کا مذہب ہے کہ مردم شماری کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے۔ اس میں اسلام درج کرو دیجیے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریبوں کا سانچہ ڈھل گیا ہے اُسے نہ چھیڑیئے اور اس میں ڈھلتے رہیے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعریف و امتیاز کے لیے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔"

مولانا کے نزدیک جب سائنس اور فلسفے کے پیدا کیے ہوئے استعجاب حد سے بڑھ جاتے ہیں تو یہی "حقیقی مذہب" اور اس کی تعلیم انسان کا آخری سہارا اور ایجابی تسکین کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ عمر

کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی برابر بڑھتی گئی لیکن تجربے سے معلوم ہوا کہ عملی زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے میں فلسفے سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث و آلام کو عام سطح سے کچھ بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں۔ لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر سلبی ہوتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی ہے۔ یہ نقصان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ساری راحتیں ہم سے چھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں کلیلہ ودمنہ (پنچ تنتر) کی دانش آموز چڑیا کی طرح نصیحت کرے گا: لاتاس علیٰ مافات (جو کچھ ہو چکا اس پر افسوس نہ کر) لیکن کیا اس کے کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے۔ اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتلاتا کیونکہ بتلا سکتا ہی نہیں اور اس لیے زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے کے لیے صرف اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔"

"سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت (Physical Dete-rminism) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔"

"پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔ ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ اب بھی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اسی سے مل سکتا ہے۔"

"فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا

سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔ ہم صرف انھیں باتوں پر قناعت نہیں کرتے جنھیں ثابت کر سکتے ہیں اور اس لیے مان لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنھیں ثابت نہیں کر سکتے لیکن مان لینا پڑتا ہے۔"

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

"یہ صحیح ہے کہ مذہبی اعتقاد کی بنیاد تقلید و توارث پر نہیں بلکہ تحقیق و نظر پر ہونی چاہیے۔ مگر سوال یہ ہے کہ تحقیق و نظر کا معیار کیا ہو۔ انسانی علم جہاں تک ہے وہ منفی درجے سے آگے نہیں بڑھتا یعنی سائنس ہمیں بتلاتا ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور نہ یہ اس کا میدانِ تحقیق ہے، لیکن کوئی مثبت جگہ وہ اختیار نہیں کرتا اس کی جگہ لا اور ہی ہے۔ تب ایسی حالت میں ہمیں اطمینان و تسکین کے لیے کسی مثبت آواز کی ضرورت ہے اور وہ مثبت آواز دین و وحی ہے۔"

مولانا کے مطابق مذہب اعمال کی اخلاقی اقدار Moral Values کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی اور اخلاقی اقدار بخشنے والا یہی مذہب مولانا کا مذہب اور عقیدہ تھا جسے وہ قومی تعلیمی پالیسی کا جزو بنانا چاہتے تھے جو کسی قومی تعلیمی پالیسی سے متنافر تھا نہ سیاست سے متعارض۔ جو کسی مخصوص ذاتی و نسل یا قوم و علاقے کی جاگیر نہیں تمام بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث تھا اور ان کا یہی "حقیقی مذہب" ان کے تعلیمی نظریے اور رویے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی نظریے کے مطابق فرماتے ہیں:

"علم اور مذہب کی حقیقی نزاع ہے وہ فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے، مدعیانِ علم کی خام کاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب چلتے ہیں الگ الگ راستوں

سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔

علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے، مذہب ماورائے محسوسات
کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو
کچھ محسوسات سے ماورا ہے اسے محسوسات سے متعارض سمجھ لیتے ہیں اور
یہیں سے ہمارے دیدۂ کج اندیش کی ساری درماندگیاں شروع ہوتی ہیں۔"

تمام مذاہب عالم میں مشترک حقائق پر مشتمل یہی مذہب بعد میں ان کے افکار میں "وحدتِ ادیان" (مذہبی یگانگت و رواداری) کے نظریے کی شکل میں رونما ہوا۔

وحدتِ ادیان کے نظریے کی رو سے مولانا نے تمام مذاہب کی مشترک سچائیوں پر زور دیا۔ مذاہب کے توحیدی نظریے نے اس راہ میں ان کی رہنمائی کی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ "وحدتِ ادیان" کے نظریے کی شکل میں مولانا کے فکر و نظر کا زاویہ متعین ہوجاتا ہے اور یہ بات حقیقت بن کر سامنے آجاتی ہے کہ فکری نہج اور نظریاتی و فلسفیانہ سطح پر مولانا کا ہر خیال مذہب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

وحدتِ ادیان کا نظریہ ان کے فکر و فلسفے کی نیو تھی جس پر آئندہ ان کے سیاسی، قومی و تہذیبی اور تعلیمی نظریات اور پالیسی کی بلند و بالا عمارت کھڑی ہوئی اور مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی میں جس مذہبی تعلیم کی شرکت و شمولیت پر اصرار کیا وہ اسی "حقیقی مذہب" کی تعلیم ہے۔ چنانچہ مذہبی تعلیم اور قومی تعلیمی پالیسی سے متعلق مولانا کی ہر بات کا اطلاق مذاہب کی مشترک صداقت و روایت پر مشتمل اسی "حقیقی مذہبی تعلیم" پر ہوگا۔

وحدتِ ادیان کا تصور ہو کہ متحدہ قومیت کا نظریہ، تہذیبی اتحاد کی بات ہو کہ متحدہ قومی تعلیمی پالیسی پر اصرار مولانا کے ہر نقطۂ نظر میں ان کا یہ مذہبی رویّہ صاف نمایاں ہے۔

قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے نظریات کے اصل پس منظر کی وضاحت کے لیے ان کے "متحدہ قومیت" یا اتحادِ قومی کی مذہبی بنیاد کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ مولانا نے اپنے خطبۂ رام گڑھ میں جس متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا اس کی فکری بنیاد انھوں نے رسول اکرمؐ اور یہودیوں کے درمیان اس تاریخی معاہدے پر رکھی جو اسلامی تاریخ میں "میثاقِ مدینہ" یا "انہ امۃ واحدۃ" سے موسوم ہے جس کے مطابق رسولِ خداؐ نے مسلمانوں اور یہودیوں کو ایک خدا ماننے کے بعد اپنے اپنے مذہب پر

کاربند رہتے ہوئے ایک "امتِ واحدہ" میں متحد کیا تھا۔ مولانا نے اس کی بنیاد پر "اُمّت" اور "ملّت" میں فرق کرتے ہوئے "اُمّت" کے تصوّر پر "متحدہ قومیت" کی بنیاد رکھی اور واضح کیا کہ اس طرح ہندستان کے تمام اہلِ مذاہب اپنے اپنے مذاہب پر کاربند رہتے ہوئے ایک قوم یا "متحدہ قومیت" قائم کرسکتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے ہندوستان کے تہذیبی تسلسل کی تاریخ کی روشنی میں ایک متحدہ تہذیب کا نظریہ بھی پیش کیا۔

یہیں آکر مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی تصوّر کی عموماً اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تصوّر کی خصوصاً وضاحت ہوجاتی ہے اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تعلق سے ان کا تعلیمی فلسفہ ان کی عام زندگی کے فلسفے سے ہم آہنگ ہوجاتا ہے۔ یہ بات اس مضمون کے شروع میں کہہ دی گئی ہے کہ کوئی فلسفہ مطلق الوجود نہیں ہوتا ہے بلکہ عام زندگی کے فلسفے سے تشکیل پاتا ہے۔ مولانا آزاد نے وحدتِ ادیان، اتحادِ قومی اور تہذیبی اتحاد کی شکل میں عام زندگی کا جو نظریہ پیش کیا اس کا لازمی نتیجہ اور تقاضہ تھا کہ اس مخصوص فلسفۂ زندگی کی کامیابی اور استحکام کے لیے اسی نوعیت کا ایک مخصوص "وحدتِ تعلیم" کا نظریہ پیش کیا جائے۔ ان کا یہ نظریہ ہندوستان کے مخصوص سیاسی و سماجی اور تہذیبی حالات و پس منظر اور قومی و ملکی مصالح و تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے اس تعلیمی نظریے کا اظہار ہندوستان کی آزادی اور اپنی وزارت سے قبل بھی کیا اور مسندِ وزارت سے بھی کیا۔ لیکن اس کا سبب آزاد ہندوستان کی وزارتِ تعلیم (۱۹۵۸-۱۹۴۸) نہیں ان کا مخصوص فلسفۂ زندگی تھا۔ قومی تعلیمی پالیسی کو مذہب سے ہم آہنگ کرنے کے لیے جس غور وفکر، دقّتِ نظر اور دوررس اجتہادی ذہن و دماغ کی ضرورت ہوتی ہے مولانا اس سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔

مولانا علم اور مذہب میں تفریق کے کبھی قائل نہیں رہے۔ انھوں نے ہمیشہ تعلیم اور مذہب میں اتحاد کی وضاحت اور وکالت کی ہے۔ ان کے مطابق مذہب، اخلاقی اقدار کا سبق دیتا ہے۔ اس لیے ان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کی تدریس بعض حیثیتوں سے مناسب ہی نہیں ضروری بھی تھی۔ چنانچہ اپنی وزارتِ تعلیم کے آخری زمانے میں مولانا نے بحیثیت وزیرِ تعلیم مذہبی تعلیم کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور اس امر پر زور دیا کہ حکومت کو مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ وزیرِ تعلیم ہونے سے پہلے اور اس کے بعد قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم

کے متعلق مولانا کی رائے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ انھوں نے سرکاری درس گاہوں میں مذہبی تعلیم کو اگر مناسب اور بہتر خیال ؛ کیا تو اس سے مراد عام اور روایتی مذہبی تعلیم ہے۔ ایک ایسی مشترک مذہبی تعلیم جس میں تمام مذاہب کی صالح اقدار شامل ہوں' ان کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں ہم آہنگی اور یگانگت کے لیے مفید ہوگی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے وزارت سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں تعلیم اور قومی تشکیل کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی ان میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے زور دیا تھا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری' رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔

مولانا کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم سے مراد نہ تو عام فرقہ واری مذہبی مدارس میں دی جانے والی روایتی تعلیم تھی اور نہ ہی سیکولر تعلیم کا مطلب مذہب بیزاری اور مذہبی بے گانگی تھی بلکہ سیکولر قومی تعلیمی پالیسی کا مطلب ان کے نزدیک ایسی قومی پالیسی تھی جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کے درمیان ہمدردی' رواداری اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔

دراصل مولانا تمام سائنسی' تکنیکی اور مادی ترقی کو مذہبی' اخلاقی اقدار کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مادی ترقیات کا استعمال مفید اور مضر دونوں مقصد کے لیے ہوسکتا ہے۔ یہ انسان کے نیک و بد کے تصور پر منحصر ہے۔ اس لیے وہ مذہبی تعلیم کے ذریعے انسان میں فکر و نظر کی تبدیلی اور اخلاقی اقدار پیدا کر کے مادی اور سائنسی ترقی کو مشیتِ ایزدی کے مطابق اور انسانی فلاح' ملکی و قومی اور عالمی امن و استحکام کے لائق بنانا چاہتے تھے جس کی تکمیل مذہبی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا:

> "پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بچّے کی ذہنی ارتقا میں مذہب خلل انداز ہوتا ہے' لیکن اب یہ خیال ہوچکا ہے کہ مذہبی تعلیم کسی صورت میں بھی مضر نہیں۔ اگر قومی تعلیم میں اس عنصر کا فقدان ہوگا تو نہ اخلاقی اقدار کی کوئی قدر و قیمت باقی رہے گی اور نہ انسانیت کی بنیاد پر تعمیر سیرت کی مہم سر ہو سکے گی۔"

مولانا کا مذہبی تعلیم کا تصور عام تصور سے یکسر مختلف تھا۔ اس لیے قومی تعلیمی نظام میں مذہبی

تعلیم سے انھیں بے جا مذہبیت کا بھی خدشہ تھا۔ اس لیے اس پر کنٹرول کی صورت بھی پیش کی۔ مولانا کا خیال تھا کہ مذہبی تعلیم اگر حکومت کی نگرانی میں دی جائے تو پرائیویٹ اداروں کے مقابلے میں مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، مگر اس کے لیے مخصوص قسم کے اساتذہ کی خدمات درکار ہوں گی۔

مولانا نے ہندوستانی اسٹینڈرڈ کے نمایندے سے یہی بات کہی تھی:

"ہندوستان میں دوسرے ممالک سے زیادہ مذہب پر زور دیا جاتا ہے۔ نہ صرف گذشتہ روایات بلکہ لوگوں کا مزاج بھی مذہبی تعلیم میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اگر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ مذہبی تعلیم بھی تعلیم عامہ میں شامل کی جائے تو یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تعلیم جو دی جائے وہ بہترین قسم کی ہو ہندوستان کے پرائیویٹ اداروں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی ہے وہ اکثر ایسی ہوتی ہے کہ نظر کو وسیع کرنے اور رواداری کی روح پیدا کرنے کے بجائے اس کے خلاف نتائج پیدا کرتی ہے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ حکومت کی نگرانی میں بہ نسبت فرقہ واری اداروں کے فرقہ واری تعلیم بھی زیادہ وسیع النظری کے تحت دی جا سکے گی۔ مذہبی تعلیم کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان زیادہ روادار اور وسیع الخیال بنیں اور میری رائے یہ ہے کہ یہ کام موثر طریقے سے کیا جا سکتا ہے، اگر حکومت تعلیم کا انتظام اپنے ذمے لے بجائے اس کے کہ وہ پرائیویٹ طریقوں پر منحصر رہے۔"

قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے انہی خیالات کا واضح اظہار ان کے ۱۳ر جنوری ۱۹۴۸ء کو نئی دہلی میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کے چوتھے سیشن کے خطبۂ صدارت میں ہوا۔

"مذہبی تعلیم کے بارے میں اُنیسویں صدی کا جو لبرل نقطۂ خیال تھا اب عام طور پر اپنا وزن کھو چکا ہے۔ پہلی بڑی لڑائی کے بعد سے ہی ایک دوسرا نقطۂ خیال بننا شروع ہو گیا تھا جسے دوسری لڑائی

کے انقلابی نتیجوں نے پوری طرح ایک نئے سانچے میں ڈھال پہلے خیال کیا جاتا تھا کہ قومی تعلیم میں مذہبی تعلیم کو ملانا بچوں کے لیے بے روک عقلی ابھار کو نقصان پہنچائے گا۔ اب مان لیا گیا ہے کہ مذہبی تعلیم کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ قومی تعلیم اگر اس چیز سے خالی رہے گی تو نہ تو سچی اخلاقی روح پیدا ہو سکے گی نہ انسانیت کا سانچہ ٹھیک طرح ڈھالا جا سکے گا۔ چنانچہ روس کو عین لڑائی کے زمانے میں جس طرح اپنے پچھلے فیصلے بدلنے پڑے۔ آپ سن چکے ہیں اور ۱۹۴۴ء میں انگلینڈ کی حکومت کو اپنے تعلیمی نقشے میں جو ترمیم کرنی پڑی اس کا حال بھی آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے معاملہ بالکل ایک دوسرے رخ سے ہمارے سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مذہبی تعلیم کی ضرورت کا نیا احساس اس لیے پیدا ہوا کہ لوگوں نے دیکھا کہ مذہب کی تعلیم کو اگر الگ رکھا جاتا ہے تو لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مذہب کا اثر جس طرح کام کر رہا ہے اسے دیکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ خطرہ نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا خطرہ پیش آگیا ہے۔ ہمیں اس کا ڈر نہیں ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ عقل والے بن جائیں گے۔ ہمیں اس خطرے نے گھیر لیا ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ مذہب والے بن جاتے ہیں۔ ہماری آج کل کی مصیبتیں یورپ کی طرح مادہ پرستی کے پاگلوں نے نہیں پیدا کیں بلکہ مذہب کے پاگلوں نے پیدا کی ہیں۔ اگر ہم اس حالت سے اپنے ملک کو نکالنا چاہتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہبی تعلیم کو آج کل کی حالت کے رحم پر چھوڑ دیں۔ ہمیں چاہیے کہ پوری طرح اسے اپنی دیکھ بھال کے اندر لیں اور اچھی قسم کی اور سچی مذہبی تعلیم دلائیں۔ اس طرح ہم اس کی روک تھام کر دیں گے کہ مذہب کو اپنے غلط روپ

میں آکر بچوں کے دماغوں کو پہلے دن سے بگاڑ دینے کا موقع نہ ملنے پائے۔

یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں باشندے ابھی اس کے لیے تیار نہیں ہو سکتے کہ اپنے بچوں کو مذہب کے لگاؤ سے الگ رکھیں۔ اور میں سمجھتا ہوں خود آپ کی بھی یہ خواہش نہ ہوگی۔ پھر اگر حکومت اپنی تعلیم کے نقشے میں مذہبی تعلیم کے لیے جگہ نہیں نکالنا چاہتی ہے تو سوچنا چاہیے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا۔ یہی نکلے گا کہ لوگ اپنے پرائیویٹ ذریعوں سے بچوں کو ابتدائی مذہبی تعلیم دلانے کی کوشش کریں گے۔ یہ پرائیویٹ ذریعے آج کل جس طرح کے ہو سکتے ہیں اس کا حال آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔ میں واقفیت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ نہ صرف دیہاتوں میں بلکہ شہروں میں بھی بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا کام جن استادوں کے ہاتھوں میں آیا ہے وہ عام طور پر آدھے پڑھے ہوئے جاہل آدمی ہوتے ہیں اور مذہب کو صرف اس کی بگاڑی ہوئی اور تنگ خیالی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ان کی پڑھائی کا ڈھنگ بھی ایسا ہوتا ہے جس میں دماغ کھلنے اور دھیان کے روشن ہونے کی بہت کم جگہ نکل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہاتھوں سے جن بچوں کے دماغ کا سب سے پہلا سانچہ ڈھلے گا انھیں آگے چل کر کتنا ہی تعلیم کے نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے لیکن وہ اپنے پلاسٹک کے سانچے کے اثر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکیں گے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ملک کی دماغی زندگی کو اس خرابی سے بچائیں تو ہمارے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو لوگوں کے پرائیویٹ ذریعوں کے رحم پر نہ چھوڑ دیں۔ خود اپنی دیکھ بھال کے ساتھ اس کا انتظام کریں۔ ایک باہر کی حکومت کو بلاشبہ یہی بات سجتی تھی کہ وہ مذہبی تعلیم کی ذمے داری سے اپنے کو الگ رکھے۔ لیکن ایک قومی حکومت اس ذمے داری سے الگ

نہیں رہ سکتی۔ اس کا فرض ہے کہ ملک کا قومی ذہن ڈھالنے کے لیے
ایک ٹھیک سانچہ بنائے لیکن ہندوستان میں مذہب کو چھوڑ کر ہم
کوئی ایسا سانچہ نہیں بنا سکتے۔

اگر مذہبی تعلیم کے لیے بیسک ایجوکیشن میں جگہ رکھی جائے، تو
اس کی مقدار کیا ہو اور اس کا انتظام کس طرح کیا جائے۔ بلا شبہ ان
سوالوں پر بہت زیادہ سوچ بچار کی ضرورت ہے اور اس سلسلے میں
کچھ کٹھنائیاں بھی ہیں جن کے دور کرنے کا راستہ ڈھونڈنا ہے
.... بہرحال میں آپ سے درخواست کروں گا کہ اس سوال پر نئے
سرے سے سوچ وچار کرنے کے لیے اب ایک کمیٹی بنادیں اور اُسے اختیار
دیں کہ اپنی سفارشیں براہ راست گورنمنٹ کو بھیج دیں۔"

اس کے بعد جو تعلیمی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں سبھوں نے قومی تعلیمی پالیسی میں اخلاقی تعلیم کے طور پر مذہبی تعلیم کی سفارشیں پیش کیں۔ ہندوستانی تعلیمی کمیشن، کوٹھاری کمیشن، پرکاشا کمیٹی اور جذباتی ہم آہنگی کمیٹی کی رپورٹوں میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے نفاذ کی سفارشات مولانا کے انہی نظریات کی بازگشت ہے۔

جس طرح مولانا نے آزادی سے قبل ملک میں نظریاتی اور فرقہ وارانہ انتشار کے وقت قرآن و سنت سے ہم آہنگ "وحدتِ ادیان" کے ساتھ ایک "متحدہ قومیت" اور متحدہ قومی پالیسی کا تصور دیا ٹھیک اسی طرح آزادی کے بعد جب ملکی آزادی کی برقراری اور مکمل استحکام کے لیے ملک کے حالات کے مطابق ایک مناسب تعلیمی پالیسی کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اپنا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ پیش کیا۔

ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تمام اچھی قدروں کو بلاجھجک قبول کرلیتی ہے۔ ہندوستانی تہذیب وثقافت کے نمایندے کی حیثیت سے مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی کا جو نظریہ دیا وہ ہندوستانی تہذیب اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ مذہبی اور تہذیبی اتحاد کے ساتھ مولانا کا تعلیمی اتحاد کا یہ پیغام ہندوستان جیسے ملک میں کثرت میں وحدت کے تقاضے کی بروقت تکمیل کی واحد صورت تھی۔ ان کے مطابق قومی تعلیم میں اتحادِ فکر کے امکانات مذاہب کی صالح اقدار کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے تھے۔

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیلِ نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں اتحادِ فکر ہے جو اپنے اندر تاریخی، لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سموئے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمائی کرے۔

ان تمام نکتوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کے دو حصے ہیں۔ بحث عملی سطح پر اُسے نظریاتی اور اطلاقی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایک وہ حصہ ہے جو قومی تعلیمی پالیسی کے طور پر ملک میں براہ راست عمل میں لایا گیا۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو قومی پالیسی میں براہ راست عمل میں نہیں آسکا۔

آئین کی دفعہ ۳۰ کے تحت اگرچہ ملک میں مذہبی تعلیم کی پوری ضمانت فراہم کردی گئی ہے مگر مولانا آزاد نے جس متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کے ذریعے قومی، سیاسی، تہذیبی اور فکری اتحاد کے ساتھ تعلیمی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا وہ ان کے دوسرے اتحادی نظریوں کی تکمیل کے ساتھ بلاشبہ آزاد ہندوستان کے حال اور استقبال کے لیے ایک خوش آیند نظریہ تھا۔ اگرچہ مولانا کی متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کی روح ہمارے تعلیمی نظام میں وقت وقت پر سمونے کی سفارش اور کوشش کی گئی ہے مگر یہ آزاد ہندوستان کی بدقسمتی ہے کہ ہندوستان کی قومی تعلیمی پالیسی کی تشکیل مولانا کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق نہ ہوسکی۔ اگر قومی تعلیمی پالیسی میں مولانا کے ان نظریات کو بعینہٖ سمویا جاتا اور اس کی تعلیم ممکن ہوسکتی (جو یقیناً ایک مشکل امر ہے) تو شاید آج ہندوستان میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا جو مذہب کی آڑ اور سیکولرازم کی دیوار میں ہو رہا ہے۔ مولانا کے اس تعلیمی نظریے کا پورا پورا اصولی جواز تھا۔ اس لیے کہ "وحدتِ ادیان" اور "متحدہ قومیت" کی قرآنی اور اخلاقی بنیاد اور جواز تسلیم کرلینے کے بعد اس کو تقویت اور استحکام بخشنے والا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ بھی اخلاقی بنیادوں پر آئینی تسلیم کرلیا جانا چاہیے۔ ●●

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۲۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۳۔ ابوالکلام آزاد، خطباتِ آزاد۔ مرتبہ: مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی

۴۔ آزاد کی تقریریں۔ مرتبہ: انوار عارف

۵۔ ابوالکلام آزاد۔ خطبہ جلسہ تقسیم اسناد، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶- Speeches of Maulana Abul Kalam Azad Published by Government of India

۷۔ ابوالکلام آزاد۔ جدید ہندوستان کے معمار، مرتبہ: عرش ملسیانی۔ پبلیکیشنز ڈویژن وزارت اطلاعات ونشریات، حکومتِ ہند

۸۔ عبداللہ ولی بخش قادری۔ تعلیمی افکار و مسائل، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۹۔ قاضی عبدالغفار۔ آثار ابوالکلام آزاد

۱۰۔ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ مرتبہ: رشید الدین خاں، ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۹ء

۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ایک مطالعہ۔ مرتبہ: ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری

۱۲۔ ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصورات۔ محمد عبدالرزاق فاروقی، انجمن حیاتِ نو شاہ پور، گلبرگہ، ۱۹۸۵ء

۱۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت اور کارنامے۔ مرتبہ: خلیق انجم، دہلی اردو اکادمی

۱۴۔ مضامین مولانا ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ: مولوی مشتاق احمد

۱۵۔ ماہنامہ "آج کل" نئی دہلی، مولانا آزاد نمبر، جلد ۴۸، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۸ء

۱۶۔ "فکر و نظر" سہ ماہی، اگست ۱۹۹۱ء ابوالکلام آزاد نمبر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۷۔ "ایوانِ اردو" دہلی۔ ابوالکلام آزاد نمبر

۱۸۔ "صبح امید"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۱۹۔ "شاہراہ"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۰۔ "اردو ادب"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۱۔ روزنامہ "نئی دنیا" دہلی

۲۲۔ "نفس مصدر" جلد اول۔ شمارہ ۱۵۔ ۲۳ر اکتوبر ۱۹۱۲ء

۲۳۔ "کمالستان" نئی دہلی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۴- The Humanist Tradition in Indian Educational thought by K.G. Saiyidain

۲۵- Education in New India by Humayun Kabir

۲۶- Educational Philosophy of Mahatama Gandhi by M.S. Patel

۲۷- The Educational Ideas of Maulana Abul Kalam Azad by Dr. G. Rasool Abduhu

۲۸- امام الہند۔ ابوالکلام آزاد (صدی) جلد چہارم۔ انتخابات مضامین

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(دوسری جلد)

سیاست، صحافت، علمی اور ادبی روایت

الف۔ سیاست

ابوالکلام آزاد: سیاسی فکر کا ارتقاء — رضوان قیصر
مولانا آزاد کا سیاسی سفر — ظفر احمد نظامی
ابوالکلام آزاد اور متحدہ قومیت — مجیب اشرف

ب۔ صحافت

مولانا آزاد کی صحافت کے ابتدائی نقوش — سلطان احمد

ج۔ علمی اور ادبی روایت

مولانا آزاد اور عربی ادب — شیث محمد اسمٰعیل
مولانا آزاد اور فارسی ادب — شریف الحسن قاسمی
مولانا آزاد کا علمی یا تحقیقی اسلوب نثر — ابوالکلام قاسمی
مولانا آزاد کا اسلوب — شاہ عالم

تذکرہ، سیرت نگاری / خود نوشت سوانح — کوثر مہدی

غبار خاطر کے حق میں ردِ عمل — قاضی جمال حسین

قولِ فیصل — محمد ثناء اللہ عمری

مولانا آزاد اور سرمد شہید — کرسچین ڈبلیو ٹرال / ترجمہ سہیل احمد فاروقی

انڈیا ونس فریڈم — شمیم حنفی

مولانا آزاد کی اردو شاعری — خالد محمود

مولانا آزاد کے دو افسانے — راشد انور راشد

اور دیگر مضامین

متوقع اشاعت مارچ ۲۰۰۰ء

Vol. 96 Nos. 7-12 July-Dec 1999
RN number Delhi [illegible] Regd. Number DL-[illegible]/94

The Monthly JAMIA
Jamia Nagar New Delhi - 110025

